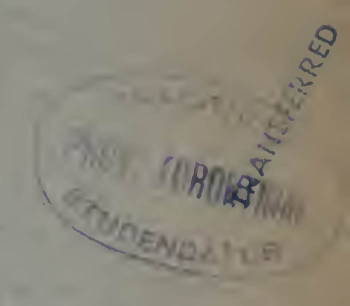

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 04047 7713


TRANSFERRED

LA

MÉTAPHYSIQUE DE HERBART

ET

LA CRITIQUE DE KANT

COULOMMIERS
Imprimerie Paul Brodard

LA MÉTAPHYSIQUE

DE

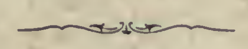
HERBART

ET

LA CRITIQUE DE KANT

PAR

MARCEL MAUXION
Ancien élève de l'École normale supérieure
Professeur de philosophie au lycée de Pau
Docteur ès lettres



PARIS
LIBRAIRIE HACHETTE ET Cie
79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79

1894



A MON MAITRE VÉNÉRÉ

M. ÉM. BOUTROUX

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A LA SORBONNE

AVANT-PROPOS

L'Idéalisme issu de la Critique de Kant a brillé d'un si vif éclat pendant les dernières années du XVIIIe siècle et la première moitié du XIXe qu'il a dû nécessairement éclipser toutes les tentatives faites dans un sens opposé par les penseurs dissidents. Et cependant le Réalisme, aussi bien que l'Idéalisme, était en germe dans la Critique. Du moment où l'on abandonnait la prudente réserve du maître, du moment où l'on était décidé à imiter la colombe légère, qui, fatiguée de la résistance que lui oppose l'air qui la soutient, rêve de planer librement dans le vide des espaces infinis, il était aussi légitime et aussi naturel de chercher à déterminer la nature de la chose en soi, déclarée inconnaissable par Kant, que de supprimer totalement cette même chose en soi, à cause des difficultés auxquelles elle donne naissance et qui en avaient fait le

principal point de mire des diverses attaques dirigées contre la philosophie nouvelle.

Quelle que soit l'admiration, légitime ou excessive, que l'on éprouve pour la grandeur morale de Fichte, pour la puissante imagination et le lyrisme de Schelling, pour la profondeur et le génie dialectique de Hegel, il ne saurait être sans intérêt d'opposer à des systèmes, dont le temps a d'ailleurs singulièrement affaibli l'influence, les essais métaphysiques d'un penseur qui sans doute n'a pas les sublimes envolées de ses adversaires, mais qui se recommande aux amis de la philosophie par la finesse et l'originalité de ses aperçus, par la fermeté de son jugement, par la sûreté de sa critique et par son rare souci de l'exactitude. Herbart mérite assurément d'être tiré de l'oubli dans lequel il est tombé, ou plutôt dans lequel il est resté, au moins dans notre pays, car en Allemagne, où l'Hégélianisme lui-même a vécu, l'école qu'il a fondée est encore florissante, pleine de vie et de mouvement, et compte parmi ses représentants des hommes de la plus haute valeur. Ce que cette école a surtout développé ce sont les idées psychologiques et pédagogiques du maître. Aussi faudrait-il étudier chez Herbart, dans tous les détails, le psychologue original et ingénieux qui n'a pas craint d'appliquer, avant les psycho-physiciens, et dans une plus large mesure, les procédés rigoureux du calcul aux faits de conscience de tout ordre, et aussi le professeur éminent qui nous a laissé les utiles conseils de son expé-

rience et de sa sagacité. Cependant, tout en demandant à la psychologie de l'auteur les éclaircissements qui nous seront si souvent indispensables, nous nous bornerons, pour ne pas assumer une tâche trop lourde, à considérer ici le métaphysicien, défenseur sage et modéré du Réalisme contre les audaces de la spéculation transcendante de ceux qui s'intitulaient les légitimes héritiers de la pensée de Kant, et, par un examen comparatif suivi, à rechercher jusqu'à quel point les liens étroits qui le rattachent à la Critique l'autorisent à se proclamer lui-même kantien. Une courte introduction, dont nous emprunterons les éléments à la si remarquable biographie dont M. Hartenstein a fait précéder son édition des *opera minora*, fera connaître d'abord en même temps que les détails les plus importants de la vie de Herbart, d'ailleurs aussi calme, aussi peu mouvementée que celle de Kant, les origines de sa doctrine, le développement de sa pensée et ses principaux travaux.

LA

MÉTAPHYSIQUE DE HERBART

ET

LA CRITIQUE DE KANT

LIVRE I

LA MÉTAPHYSIQUE DE HERBART

INTRODUCTION

VIE ET OUVRAGES DE HERBART

Jean-Frédéric Herbart naquit le 4 mai 1776, à Oldenbourg, où son père était conseiller à la Cour de Justice. Quoique fils unique, il fut élevé avec une extrême sévérité. Il semble que sa mère, femme intelligente et énergique, ait présidé à sa première éducation; et, comme la mère de Kant, elle eut sur le développement du caractère et de l'esprit de son fils une grande influence. On la voit suivre attentivement l'enseignement religieux que le pasteur Uelze fut appelé à donner au jeune Herbart, et coopérer à la rédaction de ses devoirs. Dans cet enseignement, le maître, tout en demeurant fidèle au dogme protestant, ne craignait pas d'appeler l'attention

de son élève sur certaines difficultés, sur certains points douteux, non plus que de soulever certaines questions de morale, de psychologie ou de métaphysique, qu'il posait et résolvait dans l'esprit de l'école de Wolff. Ces leçons ne furent point perdues pour le futur philosophe : il fortifia sous la sévère discipline wolffienne son amour naturel de la clarté, de la précision, de la méthode, qui fut toujours le trait caractéristique de son génie. Du reste, malgré son admirable mémoire, qui lui permettait de reproduire, de retour à la maison paternelle, les sermons qu'il venait d'entendre à l'église, il appliquait déjà aux leçons de son maître et à ses lectures propres un travail constant de réflexion personnelle, comme en témoigne un devoir qu'il composa dès l'âge de quatorze ans sur la liberté humaine (Etwas über die Lehre von der menschlichen Freiheit).

En dehors de l'enseignement qu'il reçut à la maison paternelle, Herbart fréquenta pendant un temps qu'on ne saurait déterminer exactement le gymnase d'Oldenbourg. Il y acquit une solide culture littéraire, qu'il jugea indispensable à toute saine éducation [1], malgré les critiques qu'il porta plus tard sur la manière dont cet enseignement était donné de son temps. En même temps il se livrait à l'étude de la musique, et devint d'une force remarquable dans cet art, pour lequel il conserva toujours une vive prédilection, et qui lui inspira plus tard nombre d'aperçus ingénieux, esthétiques ou psychologiques [2].

C'est au printemps de l'année 1794, à l'âge de dix-huit ans, qu'il quitta le gymnase d'Oldenbourg pour l'université d'Iéna. Fichte venait d'y succéder à Reinhold,

1. *Anleitung für Erzieher, die Odyssee mit Knaben zu lesen* (1809).
2. *Psychologische Bemerkungen zur Tonlehre* (1811).

et y jetait les bases de son Idéalisme dans un petit traité intitulé : *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie.* On conçoit facilement quel effet dut produire un tel maître sur un jeune homme merveilleusement doué et animé de la plus vive ardeur philosophique. Toutefois le disciple n'accepta pas de plein enthousiasme, comme tant d'autres, sans réflexion et sans discussion, la doctrine qui lui était proposée. Mis en rapport avec Fichte, il ne craignit pas de soumettre au maître ses doutes et ses objections. Il accepta néanmoins pour quelque temps les principes de la doctrine de la science; mais cette période d'asservissement fut de courte durée. Tout en conservant une véritable vénération et une grande reconnaissance pour son maître, auquel il sut toujours rendre justice, il ne tarda pas à s'en séparer. On peut se convaincre de ce fait, par la critique qu'il fit de deux opuscules de Schelling parus en 1795 [1], et dont le dernier fut considéré par Fichte comme un exact commentaire de sa propre doctrine. Dans cette critique, Herbart, à peine âgé de dix-neuf ou vingt ans, insiste déjà sur les contradictions qu'implique le concept du Moi. Ces contradictions, dit-il, au lieu de les reconnaître et de tâcher à les résoudre, ce qui serait la seule manière légitime de chercher dans le Moi, le point de départ d'un système, on les nie de parti pris et par une sorte de coup d'autorité (die Widersprüche sind durch Machtsprüche vernichtet).

La vue claire de ces contradictions fut pour Herbart une incitation à se livrer à son goût naturel pour la spéculation personnelle et à chercher sa voie en dehors des chemins frayés. Il est difficile cependant de suivre pas à

1. *Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, et *Vom Ich oder dem Unbedingten im menschlichen Wissen.*

pas le développement de sa pensée. Ce qui est certain, c'est que pendant que les philosophes du temps s'en tenaient aux résultats acquis par la critique kantienne, et cherchaient seulement à en assurer les principes ou à en poursuivre les conséquences, Herbart au contraire sentit le besoin de recommencer à nouveau l'œuvre tout entière; et il se livra à cette occasion à une étude approfondie de l'histoire de la philosophie, surtout de la philosophie antérieure à Platon, à laquelle il attacha toujours une haute importance, parce que l'on saisit mieux dans ces essais naïfs la marche naturelle de la pensée, libre de tout préjugé d'école [1].

Du reste les circonstances mêmes contribuèrent à soustraire Herbart à l'influence de Fichte. Au mois de mai 1797, il quitta Iéna pour se rendre en Suisse, où il avait été appelé à remplir les fonctions de précepteur chez M. von Steiger, alors gouverneur d'Interlaken. Fermement convaincu de l'importance de sa mission, il apporta dans l'accomplissement de sa tâche non seulement l'ardeur la plus zélée et le plus entier dévouement, mais encore des qualités d'éducateur de premier ordre, sachant accommoder son enseignement au caractère et à l'esprit de ses élèves, et subordonner l'instruction proprement dite à une haute direction morale. Ces années de préceptorat ne furent point perdues pour lui : il y prit le goût des questions pédagogiques; et il devait sans doute tirer d'une expérience réfléchie et méthodique de trois années d'utiles enseignements pour ses futurs travaux.

D'ailleurs, malgré la conscience scrupuleuse qu'il apportait dans l'accomplissement de ses absorbantes

1. Fülleborn venait précisément de publier un recueil, encore très incomplet à vrai dire, des fragments de Parménide (1795).

fonctions, Herbart ne négligeait point les études spéculatives, et sa pensée, mûrissant dans le recueillement, poursuivait d'une manière continue son développement spontané. Convaincu de la fausseté de l'Idéalisme régnant, c'est sur le Moi, pierre angulaire de la doctrine, qu'il dirige tout l'effort de sa critique, pénétrante et subtile. Mais cette critique, loin de demeurer purement négative, conduit d'elle-même son esprit incapable de s'arrêter longtemps au doute, à découvrir et à poser d'une manière de plus en plus nette les principes fondamentaux de sa métaphysique et de sa psychologie. Par des cahiers écrits pendant son séjour en Suisse et conservés grâce à un heureux hasard, on le voit affirmer la nécessité d'un substratum pour le Moi, le caractère accidentel des représentations et par suite la réalité du Non-Moi; il arrive à concevoir les représentations elles-mêmes comme des forces qui persistent après l'arrêt (die Hemmung) à l'état de tendances (Strebung); il découvre même l'idée et le mot de seuil de la conscience (die Schwelle des Bewusstseins); il soupçonne enfin la possibilité d'appliquer les mathématiques à la psychologie et commence ses premiers calculs.

Lorsqu'il quitta la Suisse au commencement de l'année 1800, à l'âge de vingt-quatre ans, Herbart avait donc déjà découvert dans le domaine de la philosophie un champ d'explorations nouvelles. Les causes de son départ furent, d'un côté, le changement qu'introduisit dans la situation politique de M. von Steiger la révolution qui suivit l'invasion de l'armée française, et, d'autre part, sans doute son propre désir de se soustraire à des fonctions qu'il jugeait trop absorbantes, pour se livrer entièrement à ses travaux personnels. Par Iéna et Göttingue il se dirigea vers Oldenbourg, et de là il se rendit à

Brême, où il séjourna environ deux ans dans la maison de son ami Smidt, auquel il devait dédier plus tard sa « Pédagogique générale ». Ce sont les questions pédagogiques qui le préoccupaient alors d'une manière toute particulière : il développait avec le plus grand succès ses idées neuves et originales sur ce sujet dans un cercle assez restreint composé exclusivement de jeunes femmes parentes ou amies de la famille Smidt.

Au printemps de l'année 1802, il quitta Brême pour se rendre à Göttingue et dans le courant de cette même année débuta simultanément dans la carrière littéraire et dans l'enseignement public. Comme écrivain, il se fit connaître par un petit ouvrage [1] où il discutait certains points de la méthode de Pestalozzi, avec lequel il s'était trouvé momentanément en relations pendant son séjour en Suisse : cet ouvrage eut bientôt les honneurs d'une seconde édition. Pour son *habilitation* qui devait lui ouvrir les fonctions académiques, il soutint oralement, comme c'était alors la coutume à Göttingue, deux séries de thèses dont le texte nous a été conservé et présente le plus haut intérêt [2]. Par ces thèses Herbart se posait nettement en adversaire de la philosophie kantienne. Il y mettait en doute la nécessité d'un principe unique de la science, ce dogme fondamental de la doctrine de Fichte. Il niait la liberté transcendantale et déclarait une telle liberté parfaitement inutile à la constitution de la morale. Il montrait que la connaissance de la loi morale, même unie à l'amour naturel du bien chez l'homme, ne saurait

1. *Pestalozzi's Idee eines A, B, C der Anschauung als ein Cyclusvon Vorübungen in Auffassen der Gestalten wissenschaftlich ausgeführt von* J.-F. Herbart.

2. *Theses quas pro summis in philosophia honoribus consequendis die XXII Octobris publice defendet J.-F. Herbart; — Theses quas pro loco in philosophorum ordine rite obtinendo die XXIII Octobris publice defendet J.-F. Herbart.*

suffire à l'établissement de la vraie religion. Tout en reconnaissant l'impossibilité où nous sommes de nous soustraire aux formes de l'espace et du temps, il rejetait le caractère *a priori* de ces formes, et plaçait dans l'esthétique transcendantale la source de toutes les erreurs de Kant. Enfin il niait toute intuition intellectuelle et affirmait la nécessité pour la philosophie de commencer par résoudre complètement les contradictions impliquées dans la notion du Moi, ce qui entraîne la ruine de l'idéalisme.

Il ressort clairement du texte de ces thèses qu'au moment où il inaugura son enseignement public, Herbart était déjà en possession des idées fondamentales de sa métaphysique. Toutefois pendant les sept années qu'il enseigna à Göttingue comme privat-docent, il ne traita guère que des questions de pédagogie ou de philosophie pratique; dans les derniers temps seulement, il aborda la psychologie en tant qu'elle ne suppose pas l'emploi du calcul et qu'elle peut servir d'introduction à la pédagogie. C'est aussi aux questions de morale ou d'éducation que se rapportent la plupart des articles ou des opuscules qu'il publia pendant cette période [1]. Mais en même temps il élaborait en silence ses théories métaphysiques, dont il voulait faire un tout systématique et solidement établi; et en 1808 parurent les Points principaux de la métaphysique (*die Hauptpuncte der Metaphysik*), petit traité qui, sous une forme à la fois remarquablement claire et concise, présente dans un ordre méthodique toutes les idées essentielles dont ses grands ouvrages ultérieurs ne

1. *Kurze Darstellung eines Plans zu philosophischen Vorlesungen* (1804); *Ueber den Standpunct der Beurtheilung der Pestalozzischen Unterrichtmethode* (1805); *Die Allgemeine Pädagogik aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet* (1806); *Ueber philosophisches Studium* (1807); *Allgemeine praktische Philosophie* (1808).

devaient être que le développement et le commentaire. « C'était, nous dit-il lui-même, dans les quelques lignes qui servent de préface à la première édition de ce petit traité, le résumé succinct des résultats de dix-huit années de travail silencieux et entièrement personnel. (In der Stille sind die Gedanken, deren kürzeste Bezeichnung hier erscheint, während des Laufs von achtzehn Jahren auf eignem Boden gewachsen und gezogen.)

Malgré les succès et les sympathies qu'il avait trouvés à Göttingue, Herbart accepta avec joie la place de professeur ordinaire de philosophie et de pédagogie qui lui était offerte à Königsberg, la chaire même de Kant. Il partit vers Pâques de l'année 1809 pour cette dernière ville, où il ne devait pas tarder à se marier [1], et où il était destiné à passer près d'un quart de siècle. Cette période est la période de la maturité, celle pendant laquelle il produisit ses œuvres les plus remarquables.

A peine arrivé à Königsberg, il fut chargé par le ministère prussien du soin d'établir et d'organiser un séminaire pédagogique : il s'y consacra avec son zèle et sa conscience habituels, fondant sur son œuvre les plus grandes espérances. Ces espérances cependant ne devaient point se réaliser entièrement; le séminaire pédagogique ne survécut point au départ de son fondateur.

Malgré le zèle qu'il apporta à l'accomplissement d'une tâche qu'il jugeait lui-même si importante et si élevée, Herbart n'en continua pas moins le cours de ses travaux et de ses publications. Il composa, à diverses occasions, l'anniversaire de la naissance de Kant, de la naissance du roi, etc., une série de discours et de petits traités

1. Le 13 janvier 1811, il épousait une jeune Anglaise, élevée à Königsberg, miss Drake.

dont quelques-uns ont été publiés par lui-même[1]. Le plus grand nombre n'ont vu le jour qu'après la mort de l'auteur, grâce à l'initiative de M. Hartenstein[2]. Ces opuscules touchent aux questions les plus diverses et mettent ainsi en lumière l'étendue du cercle dans lequel s'est mue l'activité intellectuelle de Herbart.

Toutefois c'est à la psychologie que se rapportent la plupart des travaux de cette période. Herbart poursuit son dessein d'appliquer à cette science les mathématiques. De là divers ouvrages : *Remarques psychologiques sur l'acoustique*[3]; *Recherches psychologiques sur la force d'une représentation donnée, considérée en fonction de sa durée*[4]; et un petit traité écrit en latin, sans doute dans l'espoir d'attirer sur les théories nouvelles l'attention des savants étrangers : *De attentionis mensura causisque primariis* (1822).

Il publia encore pour faciliter le travail de ses auditeurs son manuel de psychologie (*Lehrbuch zur Psychologie*, 1816); et exposa enfin l'ensemble de ses travaux et de ses découvertes dans un grand ouvrage intitulé *la Psychologie comme science fondée suivant une méthode nouvelle sur l'expérience, la métaphysique et la mathématique*[5]. Et cependant, malgré toutes ces publications successives, la tentative si originale de Herbart demeura à peu près complètement ignorée ou dédaignée, jusqu'à ce qu'enfin, en 1827, Drobisch attira sur elle l'attention

1. Par exemple : *Ueber die Philosophie des Cicero's* (1811); *Ueber die Unangreifbarkeit der Schellingischen Lehre* (1813); *Ueber die Möglichkeit und Nothwendigkeit Mathematik auf Psychologie anzuwenden* (1822).
2. *Herbart's kleinere philosophische Schriften* (Leipsig, 1842).
3. *Psychologische Bemerkungen zur Tonlehre.*
4. *Psychologische Untersuchung über die Stärke einer gegebenen Vorstellung als Function ihrer Dauer betrachtet.*
5. *Psychologie als Wissenschaft neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik, und Mathematik* (2 parties, 1824-1825, Königsberg).

du monde philosophique. L'engouement du public pour l'idéalisme régnant explique sans doute en partie cet insuccès de la psychologie mathématique. Cependant l'auteur n'était pas un inconnu. Un autre ouvrage en effet l'avait signalé au public, et en avait été accueilli favorablement puisqu'il atteignit assez rapidement à sa quatrième édition. C'était le Manuel pour servir d'introduction à la philosophie (*Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*), publié pour la première fois en 1813 [1]. Cet ouvrage composé par Herbart pendant l'occupation française, et spécialement destiné à ses auditeurs est un complément et un développement du petit traité *Ueber philosophisches Studium*. Son principal mérite consiste dans la manière dont les problèmes philosophiques sont posés, indépendamment de tout préjugé d'école, et rattachés au développement naturel et spontané de la pensée. A ce point de vue, M. Hartenstein ne craint pas de placer l'*Introduction à la philosophie* au-dessus même de la *Critique* de Kant et de la *Phénoménologie* de Hegel. L'ouvrage de Herbart présente en outre cet avantage d'être comme un résumé de la doctrine de l'auteur et de montrer comment les diverses parties du système se rattachent les unes aux autres, en indiquant l'ordre qu'il convient de suivre dans l'étude des questions philosophiques. Herbart y distingue soigneusement la pratique de la spéculation. Il met à part l'esthétique, qui se suffit à elle-même et qui a pour objet les jugements que le goût porte naturellement sur le beau et sur le bien; et s'applique au contraire à rattacher la psychologie et la science de la nature à la métaphysique générale dont elles dépendent. Ainsi se trouve mise en lumière l'im-

1. 2e édit., 1821; 3e édit., 1834; 4e édit., 1837.

portance prépondérante de la métaphysique dans le domaine de la spéculation.

Cependant en dehors des *Hauptpuncte der Metaphysik* qui ne sont qu'un résumé extrêmement concis de ses idées essentielles, Herbart n'avait encore consacré à la métaphysique qu'un seul traité en latin, *Theoriæ de attractione elementorum principia metaphysica*, publié en 1812, et un article des Archives de Königsberg, *Aphorismes philosophiques* [1]. C'est seulement dans le cours des années 1828 et 1829 que parut sa *Métaphysique générale* [2], divisée en deux parties : l'une, historique et critique; l'autre, dogmatique. Cette publication avait surtout pour but d'établir les principes généraux du système et de dissiper, par une exposition plus complète et plus développée de la doctrine, les malentendus qu'avaient fait naître les indications trop brèves contenues dans les précédents ouvrages et particulièrement dans le plus remarqué d'entre eux, l'*Introduction à la Philosophie*. Ces confusions et ces malentendus étaient inévitables, si l'on songe à la manière toute spontanée et personnelle dont s'était formée la philosophie de Herbart et à l'abîme qui la séparait des doctrines alors régnantes. Les enthousiastes de l'intuition intellectuelle et de l'identité absolue ne pouvaient comprendre la méthode prudente, sage et mesurée d'un penseur qui sépare et distingue là où ils cherchaient à réunir et à confondre. On le vit bien en particulier par les critiques que la Gazette littéraire d'Iéna (*Die allegemein Ienaische Litteraturzeitung*) fit de l'*Introduction à la philosophie* et de la *Pédagogique*. Dans le second de ces deux articles, l'au-

1. *Philosophische Aphorismen veranlasst durch eine neue Erklärung der Anziehung unter den Elementen* (1812).

2. *Die Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre.*

teur, non content de blâmer au point de vue spéculatif, s'érigeait en censeur au point de vue moral. Bien que Herbart eût été souvent amené dans ses divers écrits antérieurs à discuter les opinions de ses adversaires, il n'avait aucun goût pour la polémique personnelle; et ses critiques n'avaient d'autre but que de prémunir ses lecteurs contre des erreurs qu'il jugeait funestes. « J'aime mieux, disait-il, consacrer des années à des recherches personnelles, que perdre quelques jours à des travaux qui pourraient m'impliquer malgré moi dans quelque polémique [1]. » Une seule fois il avait pris directement à partie Schelling dans un mémoire lu devant la Société allemande le 5 mars 1813, sous ce titre significatif : *Ueber die Unangreifarkbeit der Schellingischen Lehre.* Mais les insinuations malveillantes de la *Gazette littéraire d'Iéna* le blessèrent profondément, beaucoup moins encore comme philosophe que comme organisateur et administrateur du séminaire pédagogique. Ce fut l'occasion du petit écrit qui a pour titre : *Ueber meinen Streit mit der Modephilosophie meiner Zeit* (1814), virulente satire de la philosophie régnante, de cette philosophie « creuse, inconsistante, effrontée et bavarde, à l'éclat mensonger et dangereux — de ces philosophes qui se permettent de penser le Tout dans chaque individu, de faire coïncider le centre avec chaque point de la périphérie, de parler tout d'un souffle de l'Éternel et de l'Infini, qui croiraient mourir s'ils ne pensaient en même temps l'infini comme fini et réciproquement », de ces philosophes enfin qui mêlent impudemment Platon à Spinoza et Spinoza à Fichte.

Après la publication de la Métaphysique générale, les

1. *Ueber meinen Streit mit der Modephilosophie meiner Zeit* (Herbart's kleinere Schriften, t. I).

malentendus n'étaient plus possibles pour les critiques perspicaces et de bonne foi : l'œuvre de Herbart était achevée. Les ouvrages ultérieurs ne présentent plus ni la même importance ni la même valeur. C'est ainsi que sa *Brève Encyclopédie de la philosophie au point de vue pratique* [1] (1831), le dernier des écrits qu'il publia avant son départ de Königsberg, malgré certains mérites, est loin d'offrir les qualités d'ordre et de méthode que l'on était en droit d'attendre de l'auteur, et qui étaient surtout indispensables dans une œuvre de ce genre.

La longue période de son enseignement à Königsberg touchait d'ailleurs à sa fin. Après avoir espéré vainement la succession de Hegel à Berlin, il accepta à Göttingue la chaire de philosophie que la mort de Schulze venait de laisser vacante. Son départ fut un deuil pour la ville de Königsberg, où il était universellement admiré pour l'étendue et la variété de ses connaissances, pour la profondeur, l'originalité, la précision de son enseignement que l'on n'hésitait pas à comparer à celui de Kant. Le 4 mai, jour anniversaire de la naissance de Herbart, fournit à ces sentiments d'estime et de sympathie l'occasion de se manifester publiquement. Tous les professeurs de l'université vinrent présenter personnellement à leur collègue leurs compliments et leurs vœux, et les étudiants terminèrent la journée par une sérénade et une retraite aux flambeaux. Ces manifestations se renouvelèrent le 5 et le 7 septembre, quelques jours avant le départ de Herbart.

Au commencement de l'hiver de 1833, Herbart reparut donc dans cette université de Göttingue qu'il avait quittée vingt-quatre ans auparavant. Il y retrouva son souvenir

1. *Kurze Encyklopädie der Philosophie aus praktischen Gesichtspuncten entworfen* (1831).

toujours vivant; mais l'éclat de son enseignement dépassa encore toutes les espérances que l'on avait pu concevoir. Les auditeurs se pressèrent nombreux et respectueux autour de sa chaire, et ce même empressement se renouvela chaque année jusqu'à la fin.

Herbart avait atteint déjà l'âge de cinquante-sept ans, mais son activité était toujours grande. Outre plusieurs discours composés à diverses occasions, il écrivit encore son *Esquisse d'un cours de pédagogie* [1] et son *Examen analytique du Droit naturel et de la Morale* [2] — puis ses *Lettres sur la doctrine de la liberté de la volonté humaine* [3], en réponse à un livre de Romang où il crut trouver une confusion de sa Morale avec celles de Spinoza et de Schleiermacher. La vérité oblige à reconnaître, dit M. Hartenstein, que dans ces deux ouvrages surtout il se montra fort inférieur à lui-même, et cela malheureusement au moment même où l'attention du monde philosophique commençait à se porter sur lui. Mais il se retrouva lui-même dans une série de recherches psychologiques qui parurent pendant les années 1839 et 1840, et dont sa mort vint interrompre la publication. C'est le 14 août 1841 qu'il mourut, à l'âge de soixante-cinq ans, d'une attaque d'apoplexie : trois jours auparavant, il prononçait sa dernière leçon. Son enterrement eut lieu avec une pompe inaccoutumée; et le sentiment général, déclare M. Hartenstein, était que l'université de Göttingue venait de faire une perte irréparable.

En résumé on peut, semble-t-il, distinguer dans la vie de Herbart quatre périodes. Pendant la première (1776-97), qui comprend les années de son enfance et de sa vie

1. *Umriss pädagogischer Vorlesungen.*
2. *Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral* (1836).
3. *Briefe zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens* (1836).

d'étudiant à Iéna, il s'initie à la philosophie de Wolff, à celle de Kant et à celle de Fichte, ainsi qu'aux principales doctrines de l'antiquité. Pendant la seconde période (1797-1809), qui comprend son séjour en Suisse et à Brême et son enseignement comme privat-docent à Göttingue, il se manifeste comme pédagogue, et mûrit en silence ses idées psychologiques et métaphysiques : cette période a son point culminant dans la publication des *Hauptpuncte der Metaphysik*. La troisième période (1809-1833), qui comprend exclusivement les vingt-quatre années de son enseignement à Königsberg, est celle de la maturité et de la composition des principaux chefs-d'œuvre : Herbart fonde la psychologie mathématique et développe son système métaphysique. Enfin la quatrième période (1833-1841), qui est celle de son nouveau séjour à Göttingue, peut être considérée comme une période d'affaiblissement et de décadence. Il ne publie plus que quelques rares ouvrages qui, à l'exception de la série des Recherches psychologiques, ne présentent ni l'intérêt ni les qualités de ses œuvres antérieures.

Complétons cette rapide biographie de notre auteur par quelques indications sur sa personne et son caractère. Il était, nous dit M. Hartenstein qui l'a personnellement connu pendant les dernières années de sa vie, de taille moyenne, mais vigoureux. La démarche était ferme et décidée. Les yeux, bleus, grands et extrêmement mobiles, constituaient le trait caractéristique et essentiel de sa physionomie. Il parlait naturellement, simplement, mais en termes clairs et choisis, comme il écrivait, et seulement lorsque le sujet de la conversation l'intéressait; dans le cas contraire, il demeurait silencieux. Naturellement réservé, il pouvait paraître un peu froid au premier abord; mais sous cette froideur apparente se cachait en

réalité beaucoup de bienveillance et de bonté. Il était scrupuleux et réfléchi dans ses actions comme dans ses ouvrages, différant d'agir tant qu'il n'apercevait pas clairement la valeur morale de son acte, comme il différait d'écrire tant qu'il ne se sentait pas en parfaite possession de la vérité scientifique. L'amour ardent et désintéressé de la vérité, l'entière franchise et la parfaite sincérité, qui donnent tant de prix à son œuvre philosophique, furent aussi les traits distinctifs de son caractère. Il n'était point l'ennemi de la gloire, il ne méprisait point la renommée; mais il préféra les attendre vainement plutôt que de les acquérir par un charlatanisme qu'il jugeait indigne de la philosophie, et qu'il sut flétrir si énergiquement chez certains de ses adversaires. Après avoir lutté pendant toute sa vie « contre vent et marée » (wider Wind und Strom), suivant sa propre expression, il se résigna à attendre de la postérité une justice que ses contemporains semblaient peu disposés à lui rendre.

CHAPITRE I

IDÉE GÉNÉRALE ET GRANDES DIVISIONS DE LA PHILOSOPHIE

I

Un simple regard jeté sur la liste des ouvrages de Herbart suffit pour montrer que son activité s'est portée sur tous les points du vaste domaine de la philosophie, de la philosophie pratique aussi bien que la philosophie spéculative. Malgré l'intérêt que pourrait avoir une étude générale de sa doctrine, nous ne nous sommes proposé actuellement que d'exposer et de faire connaître sa métaphysique en elle-même et dans ses rapports avec la critique de Kant. Cependant il ne sera pas inutile, même au point de vue tout particulier auquel nous nous sommes placé, de jeter un coup d'œil d'ensemble sur la philosophie de notre auteur, ne fût-ce que pour voir quelle place la métaphysique y occupe, par quels liens elle se rattache aux autres parties, et dans quelle mesure elle peut être l'objet d'une étude indépendante.

« La philosophie, dit Herbart, est l'élaboration des concepts » (Philosophie ist Bearbeitung der Begriffe) [1]. Cette définition, qui fait songer inévitablement à Wolff et

1. *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, § 1.

à la scolastique, est en réalité très générale et très compréhensive. Elle s'appliquerait admirablement à la dialectique de Platon, et Herbart reconnaît en effet expressément que « le développement logique des concepts constitue le principal mérite de la philosophie platonicienne et la plus grande utilité de l'étude qu'on en peut faire[1] »; à la métaphysique d'Aristote qui n'est que l'élaboration des concepts d'être, de substance, de cause, etc.; à la philosophie de Descartes qui n'est que l'analyse des concepts fournis par l'expérience, leur réduction aux idées claires et distinctes et l'application de la déduction à ces idées. Et cependant cette définition, malgré sa généralité, offre l'avantage de jeter déjà quelque lumière sur le caractère rigoureusement logique de la philosophie de Herbart, dans son opposition avec le mysticisme de Schelling et avec le sentimentalisme de Jacobi. Herbart n'est pas de ceux qui veulent que l'âme tout entière (σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ) intervienne avec ses diverses facultés dans l'œuvre de la construction philosophique. Ce qu'il cherche avant tout c'est la clarté des idées, cette clarté odieuse (die grässliche Klarheit) aux philosophes du sentiment et aux enthousiastes, pleins de mépris pour l'homme de concepts (der Begriffmensch). Ce qu'il proscrit le plus énergiquement, ce sont les prétendues révélations de l'instinct ou de la raison, et les rêves fous (Schwärmereien) de l'illuminisme. Il n'a pas assez de railleries et de dédain pour l'intuition intellectuelle de ces philosophes poétisants (die dichtenden Philosophen) qui prétendent saisir immédiatement l'Absolu et s'élancer d'un bond au centre des choses. Pour lui la philosophie est affaire

1. Eben in dieser Entwickelung der Begriffe liegt das Höchst-Nützliche und Bildende des platonischen Studiums (*De platonici Systematis fundamentis commentatio*) (Herb. kl. Sc., I).

de méthode et non d'inspiration, de recherches patientes et laborieuses, non d'enthousiasme et de génie. Elle est accessible à tous les hommes de bonne volonté qui savent se plier aux exigences d'une méthode rigoureuse, et non point le privilège exclusif de quelques âmes d'élite,

Pauci quos Jupiter aequus amavit,

capables de s'élever à un mode de connaissance supérieur, interdit au commun des mortels. Il suffit pour philosopher de s'armer de patience et de courage; et il n'est nullement besoin d'ingurgiter de l'alcool, de l'opium ou même du vif-argent, comme l'avaient fait des disciples trop enthousiastes de Schelling, dans leur désir d'arriver aux joies supérieures de l'intuition intellectuelle et de contempler face à face l'Absolu.

Nous n'aurons donc point à craindre chez Herbart les extravagances de l'illuminisme, les rêveries poétiques et les aberrations du sentiment. Mais n'allons-nous pas nous trouver transportés dans le domaine des idées creuses et des vaines abstractions? N'allons-nous pas avoir affaire à un de ces logiciens de l'école de Wolff, pour qui toute la philosophie consiste à diviser, à classer et à définir, sans souci de l'expérience et des faits? Comme Kant, Herbart reconnaît volontiers le mérite de Wolff, et il recommande au philosophe l'étude de la logique et l'application de ses procédés. Mais la logique n'est pas pour lui toute la philosophie; elle n'en est que la partie préparatoire, comme nous le verrons bientôt : ses divisions, ses classifications, ses définitions, n'ont d'autre utilité que de mettre de l'ordre dans la pensée, de dégager les concepts de leurs obscurités et d'en faire des idées claires et distinctes. Herbart voit très bien que ce qui a

perdu l'ancienne philosophie : c'est l'abus des abstractions, le mépris ou l'oubli de la réalité et de l'expérience (Leere Abstraction war der gewöhnliche Fehler in früherer Zeit [1]).

La philosophie, dit-il, n'a pas seulement pour objet de penser, mais aussi de connaître (will nicht bloss denken, sondern erkennen); tout en elle doit se rapporter immédiatement ou médiatement au réel (alles in ihr muss sich auf Wirklchkeit unmittelbar oder mittelbar beziehen [2]). Ces concepts mêmes qu'il incombe à la logique d'élucider et d'ordonner, elle doit les emprunter à leur véritable source, c'est-à-dire à l'expérience. C'est sur la large base de l'expérience, tant interne qu'externe (die breite Basis der Erfahrung), que la philosophie doit s'édifier. C'est l'expérience qui lui pose des problèmes, qui lui fournit la matière qu'il s'agit de mettre en œuvre. L'expérience en effet conduit nécessairement à des concepts qu'il lui est aussi impossible d'écarter que d'expliquer d'une manière satisfaisante : ce sont en quelque sorte des demi-pensées qui attendent d'un travail ultérieur de l'esprit leur éclaircissement (Erläuterung) et leur achèvement (Ergänzung) [3]. Tels sont les concepts d'être, d'action et de passion, d'organique et d'inorganique, de continu et de discret, d'éternel et de successif, de causalité et de liberté [4]. Ces concepts, on les rencontre dans toutes les sciences comme des hypothèses nécessaires : ce sont eux qui leur donnent l'ordre, l'enchaînement, l'unité. Certes, si l'esprit humain était capable de creuser et d'approfondir, en même temps que d'élargir et d'étendre ses connaissances, chaque science en particulier et toutes réunies se seraient inévitablement achevées et complé-

1. *Allgemeine Metaphysik*, § 166.
2. *Ibid.*
3. *Ueber philosophisches Studium* (Herbart's kleinere Schriften, I, p. 106).
4. *Ibid.*

tées par la philosophie : les tentatives des esprits dits philosophiques en sont une preuve. Mais ici, comme partout ailleurs, la faiblesse de son intelligence a imposé à l'homme la loi de la division du travail; et c'est ainsi que la philosophie, dégageant des sciences particulières les concepts les plus généraux pour les analyser, les approfondir et les débarrasser des difficultés qu'ils impliquent, s'est constituée comme science distincte. Mais elle ne doit point s'isoler des sciences particulières : « elle naît en elles et avec elles; elle en est une partie inséparable et constitutive ». (Diejenige Philosophie liegt gar nicht ausser dem übrigen Wissen, sondern sie erzeugt sich mit demselben und in demselben, als dessen unabtrennlicher Bestandtheil[1].)

Ainsi entendue, la véritable philosophie se trouve à égale distance d'un étroit empirisme et d'un vain rationalisme. L'empirisme, trop timide, ne fait qu'enregistrer des expériences, et, se contentant de demi-pensées, sans chercher à résoudre les contradictions qu'elles impliquent, demeure inintelligible. Le rationalisme, présomptueux et téméraire, se guidant à la clarté d'une prétendue lumière supérieure, extase, intuition intellectuelle ou raison, perd de vue le donné et bâtit dans les airs un édifice sans fondement. — La véritable philosophie, contrairement à l'empirisme, ne feint point de ne pas voir les problèmes que l'expérience lui pose : elle en fait son objet exclusif, et n'est satisfaite qu'après les avoir entièrement résolus : mais contrairement au rationalisme, elle n'abandonne jamais le sol solide de l'expérience, et s'attache strictement aux conditions du donné[2].

Herbart n'est donc point un pur dialecticien, un simple

1. *Ueber philosophisches Studium*, I, 101.
2. *Ibid.*, 108.

ordonnateur de concepts; de Wolff et de la scolastique, il n'a que le souci de la précision, l'amour de l'ordre et de la clarté dans les idées. C'est un logicien, mais un logicien versé dans les sciences, et profondément imbu de l'esprit scientifique (de l'esprit mathématique surtout, il est vrai), un logicien chez lequel le besoin de l'ordre intrinsèque ne se sépare pas du souci de la réalité, auquel le maniement des abstractions ne fait jamais oublier les conditions du donné. Il ne se renferme point, il est vrai, dans l'expérience, car il ne serait plus alors un métaphysicien; mais il part de l'expérience pour s'élever au-dessus d'elle; il la suit aussi loin qu'elle peut le conduire et ne l'abandonne jamais que lorsqu'elle est elle-même obligée de s'arrêter, en demandant encore à ses inspirations l'indication de la voie qu'il doit suivre pour ne point se tromper.

En réalité, il n'est guère de doctrines qui ne réfléchissent en quelque manière l'état actuel des connaissances positives; il n'est guère de philosophes, même parmi les purs dialecticiens, les mystiques et les enthousiastes, qui ne s'inspirent au moins dans une certaine mesure des théories scientifiques de leur temps; mais la plupart, soutenus seulement par ces vagues conceptions générales, qui flottent en quelque sorte dans l'atmosphère d'une époque, se placent du premier coup au centre des choses, et construisent *a priori* les cadres de leur système, dans lesquels ils cherchent ultérieurement à faire entrer de gré ou de force la réalité. Ce n'est point ainsi que procédera Herbart : il proscrit énergiquement toute idée préconçue, toute hypothèse arbitraire qui pourrait avoir pour effet d'imprimer dès le début une fausse direction à l'investigation philosophique. C'est ainsi qu'il voit la source des plus graves erreurs dans la tendance de

certains esprits, si marquée de son temps, à subordonner toutes leurs recherches à la conception *a priori* d'une absolue unité. Sans doute, dit-il, l'unité est bonne parce qu'elle permet l'ordre et la clarté dans les idées. C'est avec raison que la pensée tend à une unité de plus en plus haute par la généralisation et la hiérarchisation des concepts. La science elle-même obéit au besoin d'unité lorsqu'elle cherche à remonter des faits aux lois, des lois particulières à des lois de plus en plus générales; et l'esprit philosophique se manifeste surtout par ces intéressantes tentatives de coordination et d'unification qu'on appelle justement théories philosophiques (philosophische Ansichten). Mais le besoin d'unité, légitime et fécond tant qu'on le renferme dans ses justes limites, risque de devenir un danger, dès qu'on s'y abandonne sans précaution et sans une juste estimation de sa valeur. L'unité dont la pensée a besoin pour elle-même, elle veut ensuite l'imposer aux choses : elle poursuit un principe unique de la réalité en même temps qu'un principe suprême de la connaissance. Et dès qu'on suppose atteinte cette double unité, quelle tentation de n'en plus faire qu'une seule! On en vient ainsi à sacrifier à l'unité souhaitée la multiplicité donnée. On en arrive à un non-être rempli de contradictions qui n'est ni vraiment multiple, ni véritablement un. (Herbart établira au contraire, en même temps que la multiplicité des êtres, l'absolue unité de l'être dans chacun d'eux.) Toutes ces erreurs proviennent d'une excessive extension et d'une fausse interprétation du besoin d'unité : « il ne faudrait jamais oublier que le penseur a besoin d'unité en tant que penseur, dans la pensée et pour la pensée » (Einheit fordert der Denker als Denker, im Denken für das Denken)[1].

1. *Ueber philosophisches Studium* (Herbart's kleinere Schriften, I, p. 136).

Ici encore Herbart est en parfait accord avec Kant, qui, lui aussi, reconnaît le besoin d'unité de l'esprit, mais recommande de ne pas voir dans ce besoin tout subjectif une loi des choses. Sur ce point, comme sur tant d'autres, Fichte et Schelling, tout en se réclamant du maître, devaient lui être profondément infidèles, lorsque, s'inspirant du principe formel de l'unité de l'aperception, ils s'élevaient à l'unité réelle du Moi ou de l'Absolu, à un principe suprême de l'existence et de la pensée, Realgrund en même temps qu'Idealgrund, identifiant ainsi ce que Kant avait si expressément séparé dans sa Critique de la Raison pure. Sans doute, Herbart s'écartera à son tour de Kant, lorsqu'il posera une multiplicité d'êtres distincts; mais c'est là chez lui un résultat de la spéculation, non un principe posé *a priori*; et en refusant d'attribuer à une tendance toute subjective de l'esprit une valeur absolue, il demeure plus fidèle à l'inspiration de la Critique, en même temps qu'il suit une méthode plus rigoureuse et plus scientifique que Fichte, érigeant en axiome au début de la Wissenschaftslehre que la Science n'est possible que par l'unité d'un principe commun de l'Être et de la Connaissance.

De même que, d'après Herbart, le philosophe doit éviter de prendre son point de départ dans une hypothèse arbitraire sans autre raison que sa commodité et sa convenance subjective, de même il doit soigneusement écarter toutes les considérations étrangères qui pourraient altérer la sincérité des recherches, considérations d'ordre sentimental, moral ou théologique. Le sentiment, pas plus que le besoin d'unité, n'a aucune valeur scientifique; la religion a un domaine parfaitement distinct de celui de la philosophie et il vaut mieux n'en pas parler

(darum ziehn wir es vor, davon zu schweigen)[1]; et quant à la morale, si elle est une partie de la philosophie, elle en est une partie indépendante et qui ne doit point empiéter sur les autres[2]. Mais le philosophe doit se défier surtout des dangers que lui font courir l'esprit de système et les préjugés d'école. C'est le propre en effet des doctrines vraiment fortes et originales d'imprimer aux recherches philosophiques ultérieures, en même temps qu'une impulsion puissante, une direction nouvelle; mais ce résultat, plein d'intérêt pour l'historien, ne va pas sans de fâcheux inconvénients : on en vient à oublier les problèmes posés par la nature même des choses, pour s'attacher à ceux qui naissent du développement logique des systèmes. Cette vérité, dont l'histoire du cartésianisme et de la philosophie postkantienne fournit un éclatant témoignage, n'a échappé ni à Descartes ni à Kant, qui l'un et l'autre s'efforcent de reconstituer la philosophie sur des fondements absolument nouveaux. Mais Descartes, malgré ses louables efforts, ne peut se soustraire aux conceptions théologiques de son époque; et Kant, malgré la nouveauté et l'originalité de sa doctrine, subit sans s'en douter la double influence de Hume et de Wolff, qu'il s'imagine cependant combattre : Hume lui impose sa conception de la causalité comme consistant dans la succession régulière des phénomènes, et Wolff les principes erronés de sa psychologie. Herbart, qui voit à son tour le danger des préjugés d'école et des idées reçues, croit trouver un remède à cette pernicieuse influence dans l'étude attentive des plus anciens systèmes : suivant lui, c'est aux doctrines antérieures à Socrate qu'il faut aller demander les problèmes fonda-

1. *Ueber philosophisches Studium* (Herbart's kleinere Schriften, I, p. 181).
2. Voir plus bas.

mentaux de la philosophie et la manière dont ils se posent à l'esprit non prévenu, naturellement et dans toute leur naïveté originelle (die Versuche der Denker vor Sokrates deuten vollständig genug auf die mannigfaltigen, ursprünglich natürlichen Richtungen[1]). On ne peut nier la sagacité et l'utilité de cette recommandation quoique la précaution soit, à coup sûr, encore insuffisante, contre le danger trop réel qu'il s'agit de conjurer.

Quoi qu'il en soit, nous pouvons du moins apprécier, par ce qui précède, l'amour profond de la vérité qui est un des traits essentiels du caractère de Herbart, son souci constant d'échapper aux causes multiples d'erreur dont est menacée la spéculation et que, mieux que personne, il a su discerner, la parfaite sincérité de son esprit et la méthode rigoureuse qui préside à toutes ses investigations.

II

Maintenant que nous connaissons l'idée qu'il s'est faite de la philosophie, de son but et des conditions requises pour y arriver, il nous faut indiquer quelles en sont, d'après lui, les grandes divisions. Pour lui, comme pour les anciens, la philosophie comprend trois parties principales : la Logique, la Métaphysique, et la Morale ou plutôt l'Esthétique.

La logique fait partie intégrante de la philosophie, science qui a pour objet l'élaboration des concepts, puisque, s'emparant des concepts fournis par l'expérience, elle s'applique à en former des idées claires et distinctes.

1. *Kurze Darstellung eines Plans zur philosophischen Vorlesungen* (Herbart's kleinere Werke, I, p. 23).

Pour Herbart, comme pour Leibniz, une idée est claire quand elle ne risque pas d'être confondue avec les autres concepts; elle est distincte quand les éléments qui la constituent sont suffisamment séparés et distingués les uns des autres. La logique assemble ensuite les idées claires et distinctes en jugements et les jugements en raisonnements : elle arrive ainsi à son but, qui est la coordination et la hiérarchisation des idées. Elle est la partie préparatoire et comme le vestibule de la philosophie. Herbart, qui en indique les principales règles dans son *Manuel pour servir d'introduction à la philosophie* (Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie), ne lui a pas consacré d'ouvrages spéciaux et renvoie lui-même aux logiciens contemporains, Hoffbauer, Krug et Fries, partageant sans doute cette opinion de Kant que depuis Aristote la logique est une science définitivement constituée, et à laquelle on ne saurait rien changer ni rien ajouter d'essentiel [1].

Parmi les concepts auxquels conduit nécessairement l'étude de la nature, il en est qui, à mesure qu'ils sont rendus plus clairs et plus distincts, deviennent moins propres à former avec les autres un système. Ces concepts cependant, c'est en vain qu'on s'efforce de les écarter : ils s'imposent à la pensée comme à la science parce qu'ils sont un résultat nécessaire de ce qui est donné dans l'expérience. Ils exigent dès lors un nouveau travail d'élaboration qui consistera à les rectifier et à les compléter pour faire disparaître les difficultés qu'ils présentent et les contradictions qu'ils impliquent. Ce nouveau mode d'élaboration, ce travail d'achèvement des concepts (Ergänzung der Begriffe) est l'objet de la méta-

1. *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie,*

physique dont la première affaire sera de découvrir ces concepts et de distinguer ceux qui sont vraiment impliqués dans l'expérience de ceux qui ne sont qu'une œuvre arbitraire de l'imagination [1].

Outre ces concepts, objet de la métaphysique, il en est d'autres qui, sans exiger un pareil travail de transformation et d'achèvement, demeurent cependant insuffisamment déterminés par la logique, et offrent ceci de particulier qu'ils entraînent avec eux un jugement d'approbation (Beifall) ou de blâme (Missfallen). Ces nouveaux concepts constituent l'objet de l'esthétique. L'esthétique est une science de l'idéal, et ne se rattache à l'expérience qu'en tant que celle-ci lui fournit des concepts qui peuvent être pour nous un objet de blâme ou d'approbation. Elle comprend à la fois la science du bien et la science du beau. Mais le groupement de ces deux sciences sous un titre commun n'implique nullement dans la pensée de Herbart l'identification du beau avec le bien, ou la subordination de l'un à l'autre; il sert seulement à mettre en lumière le caractère distinctif des jugements dont l'un et l'autre sont l'objet : il y a dans le bien comme dans le beau quelque chose que nous approuvons, quelque chose qui nous plaît, qui nous est agréable (angenehm), mais à divers titres. Chaque jugement primitif est en lui-même absolu et par conséquent indépendant de tous les autres. L'esthétique générale comprend donc autant de parties qu'il y a de ces jugements primitifs. Elle donne naissance à autant de sciences pratiques ou sciences techniques (Kunstlehren) qui fournissent des règles sur la manière particulière dont leur objet doit être constitué pour obtenir l'approbation [2]. La plupart de ces sciences techniques pré-

1. *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, § 6.
2. *Ibid.*, § 8.

sentent ceci de commun que nul n'est obligé de s'occuper de l'objet dont elles traitent; nul n'est obligé de faire de la sculpture ou de la peinture par exemple et d'avoir affaire par conséquent au beau pictural ou sculptural : de là le caractère conditionnel de leurs préceptes (die bedingte Form der Vorschrift). Il en est une au contraire dont les préceptes ont quelque chose de nécessaire et d'inconditionnel (deren Vorschriften den Charakter der nothwendigen Befolgung an sich tragen), parce que son objet nous est constamment représenté et n'est autre que nous-même. Cette science est la science de la vertu (die Tugendlehre), qui a son complément dans la science des devoirs (die Pflichtenlehre) et qui constitue avec elle ce que nous appellerions la Morale [1].

Herbart insiste à chaque occasion et toujours avec la plus grande énergie sur la nécessité de séparer l'esthétique de la métaphysique, le domaine des idées pratiques de celui des concepts spéculatifs, la science de l'idéal de la science du réel. « Kant, déclare-t-il, n'aurait jamais dû avoir besoin de dire que l'on ne saurait apprendre à connaître ce qui doit être par ce qui est » (Kant dürfte nie nöthig haben zu sagen dass man das Sollen aus dem Seïn nicht lernen könne). — « Il l'a dit cependant, il a insisté sur ce point, et l'on a oublié ce qu'il avait dit et répété » (Er hat es gesagt, hat es eingeschärft, und man hat es vergessen) [2]. La confusion de ce qui doit être avec ce qui est conduit cependant aux plus funestes conséquences. On est amené comme Spinoza à identifier le droit avec la force, à légitimer en quelque sorte les crimes les plus odieux en y voyant des manifestations particulières de l'action divine. « Quo-

1. *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, § 9.
2. *Ueber philosophisches Studium* (Herbart's kleinere Werke, I, p. 143).

niam Deus jus ad omnia habet, et jus Dei nihil aliud est quam ipsa Dei potentia, quatenus haec absolute libera consideratur, hinc sequitur unamquamque rem naturalem tantum juris ex natura habere quantum potentiae habet ad existendum et operandum.... Consequenter quidquid unusquisque homo ex legibus suae naturae agit, id summo naturae jure agit, tantumque in naturam habet juris, quantum potentia valet [1]. » Ou bien, comme Fichte et Schelling, là où l'on croyait trouver le Beau et le Parfait (das Schönste und Herrlichste), on vient se heurter à de froids concepts théoriques, comme celui de l'Être ou du Devenir, et l'on n'a plus qu'à se jeter dans les bras du Mysticisme [2]. Ces conséquences suffiraient à montrer la nécessité de séparer la philosophie spéculative de la philosophie pratique; mais cette nécessité apparaît plus manifestement encore lorsque l'on considère que les principes, les propositions et les conclusions forment dans l'une et l'autre science deux séries absolument distinctes, de telle sorte qu'il est impossible de fermer les yeux à un contraste aussi éclatant (dass es unmöglich sei dem offenbaren Contraste die Augen zu verschliessen) [3].

Ce n'est pas à dire cependant que la scission entre la théorie et la pratique doive être absolue et définitive : il sera au contraire nécessaire de rapprocher et de combiner dans leurs résultats les deux sciences que l'on avait si expressément séparées dans leurs principes. « Es ist nothwendig theoretisches und praktisches Forschen den Principien nach von einander zu sondern, hingegen in den Resultaten wieder zu verknüpfen [4]. » La Science

1. *Spinoza Tract. polit.*, II, 3, cité par Herbart, *Ueb. ph. St.*, I, p. 141, note.
2. *Ueber philosophisches Studium* (Herbart's kleinere Werke, I, p. 184).
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, p. 183.

de l'Idéal fournit le but, la Science du Réel fournira les moyens d'y atteindre. Lorsque l'Esthétique aura appris à connaître le Bien, la psychologie qui a son fondement dans la métaphysique, permettra d'utiliser les lois du mécanisme psychique pour le réaliser. L'union des résultats sera d'autant plus facile et plus complète que la séparation des principes aura été plus profonde et plus radicale, alors qu'au contraire une identification prématurée a pour effet ordinaire d'amener une rupture définitive, de même que parmi les hommes une intimité excessive et trop hâtivement nouée entraîne d'habitude une excessive inimitié [1].

Herbart est ici manifestement beaucoup plus près de Kant que Fichte et Schelling, qu'il combat. Il faut remarquer cependant que c'est chez Kant lui-même que ces derniers ont puisé la première idée du principe de l'identification de l'Être et de l'Idéal. La Critique de la Raison Pratique et surtout la Critique du Jugement indiquent un effort incontestable pour réunir ce que la Critique de la Raison Pure avait si expressément séparé, la Liberté et la Nécessité, en faisant de la Liberté elle-même le principe de la Nécessité. Herbart ne s'y est pas trompé : aussi lorsqu'il se proclame disciple de Kant, voit-il dans la Critique de la Raison Pure l'œuvre maîtresse et essentielle du maître, pendant qu'il ne professe au contraire pour la Critique du Jugement, dans laquelle il trouve, et non sans raison, le germe des erreurs de la philosophie postkantienne, qu'une assez médiocre admiration. « Es ist offenbar dass die Kritik der reinen Vernunft das Hauptwerk, und die Kritik der Urtheilskraft, worin, nach Fichte's Urtheil, Kant besonders hoch sollte

1. *Ueber philosophisches Studium* (Herbart's kleinere Werke, I, p. 176).

gestanden haben, eigentlich nur eine Sammlung von Zusätzen war, welche, falls sie sich jenem nicht genau anschliessen, das Vorurtheil der minderen Reife, oder auch einer künstlichen Nachhülfe, wider sich haben [1]. »

Si la Métaphysique et l'Esthétique peuvent et doivent être traitées séparément, par laquelle de ces deux sciences convient-il de commencer? Dans son Manuel pour servir d'introduction à la philosophie, Herbart fait précéder l'exposé de sa Métaphysique d'un résumé de son Esthétique, et dans son programme d'enseignement philosophique (Kurze Darstellung eines Plans zu philosophischen Vorlesungen), nous trouvons la raison de l'ordre adopté par lui : « il est bon, dit-il, que l'étudiant s'applique tout d'abord à la philosophie pratique, d'une part parce qu'elle est plus facile que la métaphysique, d'autre part et surtout parce qu'il serait dangereux que l'intelligence abordât les difficultés et les subtilités spéculatives, avant que le caractère moral se trouvât suffisamment formé [2] ». Mais cette question d'ordre purement pédagogique ne saurait avoir d'intérêt ici : il nous suffit, pour le but que nous nous proposons, d'avoir établi que la Métaphysique de Herbart est complètement distincte de son Esthétique, et peut être par conséquent l'objet d'une étude indépendante.

Revenant donc à la métaphysique, considérée comme la science qui a pour objet de rendre intelligibles en les complétant les concepts contradictoires et tronqués fournis par l'expérience, il nous faut maintenant remarquer que ces concepts sont d'une extrême généralité, et comme tels dominent toutes les sciences du réel. Rectifiés et complétés par le travail métaphysique, ils doivent pro-

1. *Allgemeine Metaphysik*, § 39, Anmerkung.
2. Herbart's kleinere Werke, I, p. 25.

jeter sur ces sciences une lumière nouvelle; ils doivent servir à en assurer, à en éclaircir les principes et à en coordonner les résultats. Il est impossible d'arriver à une connaissance exacte et complète de la nature et de nous-mêmes tant que ce travail de rectification des concepts n'a pas été achevé. La métaphysique générale comporte donc la possibilité et la nécessité d'une métaphysique appliquée (angewandte Metaphysik), qui comprend elle-même trois parties essentielles, la psychologie, la philosophie de la nature, et la théologie naturelle [1]. Ce sont justement les trois grandes divisions de la métaphysique reconnues par Kant.

De ces trois sciences, la théologie naturelle repose entièrement sur la métaphysique générale; la philosophie de la nature suppose constituée la physique expérimentale qui se fonde et se développe en dehors d'elle; mais il existe entre la psychologie et la métaphysique générale une pénétration réciproque et des rapports complexes dont il est nécessaire de dire ici quelques mots. D'une part la métaphysique générale fournit à la psychologie le concept fondamental de l'âme considérée comme un être simple en rapport avec d'autres êtres également simples dont le concursus (das Zusammensein) donne naissance aux représentations (die Vorstellungen) qui constituent la vie psychique tout entière, et que le psychologue, en s'aidant du calcul et des ressources de la mathématique, a le devoir de suivre dans leurs combinaisons diverses, dans leur dégradation progressive, dans leur passage à l'état de simple tendance (Strebung zum Vorstellen), et dans leur restauration sous forme sérielle. D'autre part la métaphysique elle-même a besoin

1. *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, § 7.

de la psychologie qui lui donne l'explication de l'origine empirique d'un grand nombre de notions, comme les notions de temps et d'espace, que le métaphysicien trouve sans cesse devant lui, et que l'on considère d'ordinaire comme des idées innées ou des formes *a priori*, faute de savoir en déterminer la genèse expérimentale. C'est ce qui nous obligera à intercaler, à l'endroit où le besoin s'en fera particulièrement sentir, une rapide esquisse de la psychologie de Herbart dans ses traits les plus essentiels. Cette exposition nécessaire aura d'ailleurs l'avantage de faire connaître la tentative si intéressante et si originale de ce philosophe pour édifier la psychologie sur le triple fondement de l'expérience, du calcul et de la raison métaphysique (Psychologie als Wissenschaft neu gegründet auf Erfahrung Metaphysik und Mathematik).

CHAPITRE II

DÉFINITION ET GRANDES DIVISIONS DE LA MÉTAPHYSIQUE

Herbart a exposé ses conceptions métaphysiques à diverses reprises. Quatre ouvrages sont particulièrement à consulter : 1° les Points principaux de la Métaphysique (*Hauptpuncte der Metaphysik*, 1809); 2° les Principes métaphysiques de la théorie de l'attraction des éléments simples (*Theoriæ de attractione elementorum principia metaphysica*, 1812); 3° le Manuel pour servir d'introduction à la philosophie (*Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, 1re édit., 1813); 4° la Métaphysique générale (*Die Allgemeine Metaphysik*, 1828-29). Ce dernier ouvrage, beaucoup plus étendu que les trois autres et venu longtemps après eux, alors que les théories de l'auteur avaient déjà subi l'épreuve de la critique, constitue assurément la source la plus importante pour l'historien. Il ne dispense pas cependant de recourir aux autres : le *Manuel* sert à mieux comprendre la liaison de la métaphysique avec les autres parties de la philosophie; les *Points essentiels de la métaphysique* et les *Principes métaphysiques de la théorie de l'attraction des éléments simples*, par leur concision même et la précision singulière de leurs

formules, permettent souvent de mieux saisir la pensée de l'auteur et surtout l'enchaînement rigoureux des idées, qui disparaît quelque peu dans les développements trop abondants et les polémiques de la métaphysique générale.

On ne remarque point d'ailleurs chez Herbart cette évolution de la pensée, si frappante chez Fichte et chez Schelling. Telle est la doctrine des *Points essentiels de la métaphysique*, telle est aussi, sous une forme différente et plus prolixe, celle de la *Métaphysique générale*, composée vingt ans plus tard, et après les assauts réitérés de la critique. Un des traits les plus frappants du caractère de Herbart, c'est en effet la constance et la fermeté : son système, œuvre non d'un engouement passager ou d'un enthousiasme subit, mais d'un travail assidu et prolongé de la réflexion personnelle, devait être chez lui l'objet d'une conviction inébranlable, et demeurer invariable dans ses détails comme dans ses traits essentiels. Suivant ses propres expressions, pendant un quart de siècle, luttant contre vent et marée, il maintint fermes et assurés les principes de sa doctrine [1].

Nous avons vu quel est, d'après Herbart, l'objet de la métaphysique. Elle se propose essentiellement de rectifier en les complétant les concepts contradictoires fournis par l'expérience. Cette conception se trouve nettement formulée dans les *Principes métaphysiques de la théorie de l'attraction des éléments simples*. La métaphysique, lisons-nous au début de cet opuscule, est la science de bien comprendre l'expérience (Metaphysica est ars experientiam recte intelligendi). Et bien comprendre l'expérience, c'est débarrasser de leurs contradictions les

1. Aussprechen muss ich dass während eines vollen Vierteljahrhunderts, ankämpfend wider Wind und Strom, ich mur mit äussersten Anstrengung meine Richtung habe behaupten können. (*Psych. als Wiss.*, I, préf.)

concepts auxquels elle conduit nécessairement (Recte intelligere experientiam est puras a contradictionibus habere notiones in experientia obvias, eas quidem quæ referuntur ad res quæ vel sunt vel esse videntur) [1].

L'histoire de la philosophie semble en effet montrer que les premières tentatives métaphysiques, qui sont, d'après Herbart, d'un si grand intérêt pour le philosophe, ont eu leur origine dans le besoin d'échapper aux contradictions de l'expérience. C'est ainsi que Parménide, considérant les contradictions qu'impliquent la multiplicité et le changement, opposa au monde sensible, simple illusion, pure fantasmagorie, l'Être un, immuable, absolu, éternellement identique à lui-même. C'est ainsi que Platon, considérant que tout objet sensible est à la fois grand et petit, égal et inégal, un et multiple, fut conduit à placer toute réalité dans l'Idée, absolument simple, immuable et pure de toute contradiction. De même si Aristote arriva à sa conception du premier moteur, ce fut en apercevant la contradiction impliquée dans une série infinie de mouvements, d'où résulte la nécessité de s'arrêter, ἀνάγκη στῆναι. Plus récemment, Kant avait montré dans la Dialectique transcendantale que les thèses des antinomies s'appuient toujours sur l'absurdité, c'est-à-dire sur le caractère contradictoire des antithèses, et réciproquement. En fait rien n'est plus propre que la contradiction à mettre l'esprit en mouvement, à l'inciter à penser.

Toutefois ce n'est pas sans doute dans ces considérations historiques qu'il faut chercher l'origine de l'idée que Herbart s'est faite de la métaphysique. Cette idée, c'est à son maître immédiat, c'est à Fichte qu'il la doit.

1. *Theoriæ de attractione elementorum principia metaphysica*, § 1, 4.

Un des premiers problèmes de la Doctrine de la Science (die Wissenschaftslehre) c'est en effet de résoudre la contradiction qu'implique l'opposition du Moi et du non-Moi dans le Moi. Cette contradiction ne peut être levée qu'en faisant surgir une contradiction nouvelle et ainsi de suite, si bien que la Doctrine de la Science tout entière n'est qu'une méthode pour résoudre les contradictions impliquées dans le Moi. Mais à côté de ces contradictions qui toutes dérivent de l'opposition du Moi et du non-Moi dans le Moi, Herbart en découvre d'autres impliquées dans l'idée même du Moi considéré comme l'identité du sujet et de l'objet, qu'il déclare insoluble par l'Idéalisme subjectif, et qui le frappèrent vivement dès son séjour à Iéna, alors qu'il était encore le disciple respectueux sinon convaincu du maître, comme en témoigne la lettre qu'il adressa à Fichte et dans laquelle il lui soumet ses objections. Il n'est pas douteux qu'il ne faille voir dans la vue claire de ces contradictions le point de départ des recherches métaphysiques de Herbart. Lui-même le déclare expressément : « C'est véritablement de l'étude du Moi que je suis parti » (Von der Untersuchung des Ich bin ich wirklich ausgegangen) [1]. Mais profondément convaincu de la multiplicité de l'être il ne s'en tient point au Moi qui était pour Fichte toute la réalité. La résolution même des contradictions contenues dans le Moi le conduisit à poser une multiplicité d'êtres distincts; et il fut ainsi amené à chercher et à découvrir dans les autres objets de la connaissance des contradictions analogues à celles qui l'avaient tout d'abord si vivement frappé. La métaphysique tout entière lui apparut comme l'effort pour résoudre les

1. *Psychologie als Wissenschaft*, préface.

contradictions impliquées dans les concepts fournis par l'expérience. Il put dire dès lors justement : « je ne me tiens point debout sur la pointe du Moi, mais ma base est aussi large que l'expérience tout entière » (Ich stehe nicht auf der einzigen Spitze des Ich; sondern meine Basis ist so breit wie die gesammte Erfahrung)[1].

La vue claire de ces contradictions n'est pas moins apparente chez un autre disciple de Fichte, chez Hegel; mais pendant que ce dernier, rompant avec la logique traditionnelle, cherche à s'élever au-dessus d'elles par l'effort de la dialectique, en proclamant audacieusement le principe de l'identité des contradictoires, Herbart, fidèle à l'antique principe de contradiction, cherche seulement à les faire évanouir.

La conception qu'il se fait de la métaphysique ne laisse pas toutefois de paraître trop étroite. En effet cette science n'a dès lors sa raison d'être qu'autant que l'expérience conduit nécessairement à des concepts contradictoires. Or l'absence de contradiction n'est pas, semble-t-il, la raison suffisante de l'existence; et quand bien même les apparences sensibles ne présenteraient aucune contradiction, elles n'en exigeraient pas moins une explication : un système métaphysique est justement une tentative pour arriver à une explication complète et totale des choses.

Telle est bien au fond la pensée de Herbart : « Tout système métaphysique, dit-il, a pour but de trouver une construction de concepts qui, si elle était parfaite, représenterait exactement le réel qui doit servir de fondement aux phénomènes » (Iede Speculation sucht eine Construction von Begriffen, welche, wenn sie vollständig wäre,

1. *Psychologie als Wissenschaft*, préface.

das Reale darstellen vürde, wie es dem was geschicht und erscheint zum Grunde liegt)[1]. Comment cependant s'effectue le passage de cette définition générale à la conception particulière que Herbart se fait de la métaphysique? C'est ce que va nous apprendre l'étude de la méthode.

Herbart divise la métaphysique générale en quatre parties :

1° La méthodologie.

2° L'ontologie.

3° La synéchologie.

4° L'idéologie.

La méthodologie a pour but de faire connaître les principes généraux de la méthode et l'ordre à suivre dans l'étude des questions métaphysiques. L'ontologie a pour objet le réel, c'est-à-dire l'être lui-même, la substance et la cause. La synéchologie s'occupe des formes de l'expérience qui ont pour caractère essentiel la continuité : le temps, l'espace, le mouvement. Enfin l'idéologie (Eidolologie) comprend, en même temps qu'une théorie de la connaissance, une réfutation de l'idéalisme, destinée à assurer et à confirmer la doctrine[2]. L'ordre indiqué par l'auteur est celui que nous suivrons nous-même, quitte à intercaler entre la troisième et la quatrième partie une exposition sommaire de la psychologie de Herbart, qui est nécessaire pour l'intelligence complète de la doctrine et que suppose d'ailleurs l'idéologie.

1. *Allgemeine Metaphysik*, § 163.
2. *Theoriæ de attractione elementorum principia metaphysica*, § 5 et 7.

CHAPITRE III

LA MÉTHODE (MÉTHODOLOGIE)

Considérée au point de vue le plus général, la métaphysique, avons-nous vu, se propose de fournir une explication complète et parfaite de ce qui est donné dans l'expérience, de reconstituer dans la pensée la réalité dont les phénomènes sont la manifestation.

La première chose à faire c'est donc de déterminer aussi exactement que possible ce qui est donné. Qu'est-ce qui est véritablement donné? Le sens commun répond : ce sont des objets doués de caractères multiples et changeants (Dinge mit mehreren und veränderlichen Merkmalen). Mais cette affirmation du sens commun n'est pas sans donner prise aux objections du scepticisme. Le scepticisme des anciens s'appuie exclusivement sur les contradictions des sens entre eux et des sens avec la raison; et il conduit simplement à nier que les choses en elles-mêmes soient véritablement telles qu'elles nous apparaissent, ce qui est indubitable et se trouve en réalité présupposé par le but même que se propose la métaphysique. Le scepticisme plus savant des modernes (höhere Scepsis) a son principe dans les subtiles analyses faites

par Hume de l'idée de causalité [1]. Il conduit à distinguer dans la connaissance une matière, c'est-à-dire la sensation brute, et une forme consistant dans les divers rapports de coexistence, de succession, etc., suivant lesquels les phénomènes nous apparaissent. Or si l'on ne peut nier que la matière de la connaissance nous soit réellement donnée, il n'en est pas de même en ce qui concerne la forme. Hume a établi d'une manière définitive que le lien causal n'est immédiatement saisi ni par les sens ni par la conscience. Aussi bien, d'après Herbart, ne saurait-il être perçu, puisque la causalité, au sens où on l'entend ordinairement, c'est-à-dire en tant que conçue comme l'action d'un agent sur un patient, et comme le passage dans le second de quelque chose qui était primitivement dans le premier, n'existe pas et ne peut pas exister. La substance n'est point non plus un objet de l'intuition sensible, non plus que de la conscience; et il en est de même de l'espace vide qui sépare deux points lumineux par exemple, ou de l'intervalle entre deux sons successifs. Et cependant les déterminations spatiales et temporales sont réellement données, d'une manière quelconque, et quelle que soit leur signification véritable, puisque nous ne sommes pas maîtres de les changer à notre gré, de nous représenter comme rond, par exemple, ce qui nous apparaît comme carré [2]. Les penseurs de l'école de Kant prétendent que ces formes sont des apports du sujet dans la connaissance et sont imposées par lui à la matière donnée dans l'intuition. Pour Herbart au contraire, il n'existe point de formes *a priori* (Equidem nego omnes formas insitas) [3]; et il se fait fort d'éta-

1. *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, § 17 à 33.
2. *Allegemeine Metaphysik*, § 169.
3. *Theoriæ de attractione elementorum principia metaphysica*, § 14.

blir que ces formes sont des produits nécessaires du mécanisme psychique[1], et qu'elles traduisent à leur manière les rapports réels des êtres simples entre eux et avec la monade qui constitue l'âme. Mais, quoi qu'il en soit, ce qui est donné c'est, conformément à la croyance commune, des objets doués de propriétés multiples et changeantes. C'est là qu'il faudra chercher, indépendamment de toute hypothèse arbitraire, le point de départ de la métaphysique.

Beaucoup, dans cette tentative, se confient uniquement au hasard, ou, ce qui revient au même, à leur génie : ils essaient de deviner la réalité, sans faire attention que si le génie suffisait pour mener à bien une telle tentative, le monde supra-sensible aurait été depuis longtemps découvert et exploré. Il faut laisser ce procédé aussi commode que dangereux aux philosophes poétisants (den dichtenden Philosophen), aux enthousiastes et aux songecreux. Il faut raisonner avec rigueur, non se livrer aux caprices de l'imagination (denken, nicht phantasiren), Ne croirait-on pas entendre Aristote railler dédaigneusement les vains parleurs, et les faiseurs de métaphores poétiques? τοῦτ' ἔστι κενολογεῖν καί μεταφορὰς ποιητικὰς ποιεῖν. Le véritable philosophe doit se méfier de son imagination et ne point compter sur son génie. Il ne doit rien abandonner au hasard : il lui faut une méthode, une méthode qui lui permette d'arriver à son but lentement peut-être mais sûrement.

Le problème est de passer de ce qui est donné à la réalité manifestée par les phénomènes. C'est là un cas particulier du passage du principe à la conséquence, car si, au point de vue de l'existence, le réel peut être consi-

1. Voir : Psychologie de Herbart; et aussi, pour ce qui concerne la critique des formes *a priori*, IIe partie, Herbart et Kant.

déré comme le principe dont le phénomène est la conséquence, dans l'ordre de la connaissance au contraire, c'est le réel qui est la conséquence et c'est le donné qui constitue le principe.

Or la question du passage du principe à la conséquence sous sa forme générale n'est pas sans présenter de sérieuses difficultés [1] : le rapport de principe à conséquence constitue, semble-t-il, une véritable contradiction : en effet la conséquence doit d'une part être renfermée dans le principe pour pouvoir en être tirée, et d'autre part présenter quelque chose de nouveau, pour ne pas en être une simple répétition. Mais si elle est déjà contenue dans le principe, elle ne constitue donc point quelque chose de nouveau et par conséquent devient inutile; si au contraire elle doit servir à l'avancement de la pensée, si elle ajoute au principe quelque chose de nouveau, elle n'y était donc point contenue et dès lors devient illégitime. Comment cette difficulté se trouve-t-elle résolue en fait? Considérons d'abord le raisonnement sous sa forme la plus simple et la plus pauvre, le syllogisme. Si l'on voit dans la majeure seule le principe dont la conclusion est la conséquence, la contradiction exposée plus haut apparaît manifestement. Aussi que faut-il faire? Remarquer que la majeure ne constitue pas à elle seule tout le principe. Celui-ci est constitué en réalité par l'ensemble des deux prémisses. La conséquence est donc bien renfermée dans le principe, et c'est pourquoi elle peut en être légitimement tirée; mais elle en diffère cependant, à savoir par l'arrangement des éléments, et c'est ce par quoi elle constitue quelque chose de nouveau : les deux extrêmes, liés au moyen terme dans les pré-

1. *Allg. Met.*, § 173 et suiv., et *Hauptpuncte der Metaphysik : Vorfrage*.

misses, sont liés entre eux dans la conclusion. Il faut donc dans les cas de ce genre que la conséquence contienne au moins deux éléments et le principe au moins trois. La conséquence diffère du principe non pas par sa matière, mais seulement par sa forme.

Dans le syllogisme et dans tous les cas de ce genre, il faut donc que le raisonnement trouve devant lui une matière toute préparée (ein vorliegender Vorrath); et un tel procédé ne saurait concourir dans une large mesure au progrès de la pensée. C'est ce que Descartes objectait déjà au raisonnement syllogistique. Les mathématiques nous fournissent des cas plus intéressants. Comme Descartes encore Herbart reconnaît la supériorité de la méthode mathématique sur la méthode logique au point de vue de l'invention [1]. Considérons par exemple le célèbre théorème d'Archimède : le principe est ici le triangle rectangle; la conséquence c'est l'équivalence du carré construit sur l'hypothénuse et de la somme des carrés construits sur les deux côtés de l'angle droit. Comment s'effectue le passage? Par l'abaissement d'une perpendiculaire du sommet de l'angle droit sur l'hypothénuse, ce qui détermine la formation de deux triangles semblables entre eux et semblables en même temps au triangle primitivement donné, etc. Par ce fait d'abaisser une telle perpendiculaire, on complète (man ergänzet) le principe, qui par lui-même serait incapable de fournir la conséquence, et l'on retombe alors dans le cas précédent. La même chose est plus apparente encore dans la résolution de l'équation générale du second degré : $x^2 + px + q = 0$. Que fait-on? On com-

1. Comme Kant aussi il proclame, contre Wolff, l'irréductibilité de la mathématique à la logique, attendu que les rapports mathématiques ne sont pas toujours comme les rapports logiques des rapports d'inhérence (*Allg. Met.*, § 179-180).

plète le carré dont $x^2 + px$ constitue les deux premiers termes et l'on remplace l'équation donnée par l'équation équivalente $\left(x + \frac{p}{2}\right)^2 - \frac{p^2}{4} + q = 0$. De même encore, dans la résolution de l'équation du troisième degré $x^3 + bx - c = 0$, on remplace x par la différence $(y - z)$. Ici encore on a complété le principe qui par lui-même était insuffisant pour permettre de passer à la conséquence. Comment s'opère cependant cet achèvement du principe? Il semble d'abord qu'il doive être attribué à un heureux hasard : des millions d'hommes auraient pu passer leur vie tout entière devant l'équation $x^3 + bx - c = 0$ sans avoir l'idée de remplacer x par la différence $(y - z)$. Mais il faudrait bien se garder d'attribuer au hasard une puissance qui ne lui appartient pas : la marche de la pensée est en réalité déterminée par le but à atteindre et c'est l'idée même de ce but qui suggère au chercheur la substitution nécessaire.

En métaphysique, il s'agit d'opérer une substitution analogue, de compléter ce principe qui est le donné pour arriver à cette conséquence qui est le réel; et voilà pourquoi la métaphysique a pour objet, comme il a été dit, l'achèvement des concepts (die Ergänzung der Begriffe). Cependant les conditions ne sont plus absolument les mêmes : la recherche métaphysique diffère de la recherche mathématique, car autrement la métaphysique aurait, comme la mathématique, découvert depuis longtemps sa véritable voie. C'est qu'en mathématique, comme en logique, la conséquence ne diffère pas du principe par la matière, mais seulement par la forme : la solution $x = -\frac{p}{2} \pm \sqrt{\frac{p^2}{4} - q}$ ne diffère en définitive de l'équation proposée $x^2 + px + q = 0$ que par

l'arrangement des éléments; la substitution arbitraire de $\left(x+\frac{p}{2}\right)^2-\frac{p^2}{4}+q=0$ à $x^2+px+q=0$ n'introduit en tout cas aucune cause d'erreur, et le succès final suffit pour établir péremptoirement la supériorité de la substitution choisie sur toute autre également légitime en elle-même. Mais en métaphysique où il s'agit de passer de l'apparence au réel, la conséquence devra différer du principe non seulement par la forme et par l'arrangement des éléments, mais encore par sa matière même et par la nature des éléments; elle devra être quelque chose d'absolument nouveau. Il semble donc que le hasard seul puisse mettre sur la voie de la solution cherchée et suggérer la transformation qu'il s'agit de faire subir au principe. C'est bien ainsi en effet qu'ont procédé jusqu'ici les métaphysiciens; mais leurs tentatives ont échoué misérablement. Et en effet une substitution arbitraire dans le cas qui nous occupe peut non seulement ne pas conduire à la solution cherchée, mais encore aboutir à l'erreur; une telle substitution ne comporte pas par elle-même, comme en mathématique, sa légitimité, et la solution qui n'est pas déterminée d'avance ne suffit pas pour en montrer la convenance. Il ne faut donc pas s'abandonner au hasard : la pensée métaphysique a besoin à la fois d'un stimulant qui l'oblige à avancer et d'un guide qui lui indique la voie à suivre. Dira-t-on que c'est la raison qui sera ce stimulant et ce guide? que c'est la raison qui d'elle-même se déterminera à la recherche, mettra la pensée en mouvement et lui montrera la route? Ainsi raisonnent ceux qui sont habitués par la théorie des facultés à voir dans la raison une sorte de divinité toute-puissante. Mais il n'y a point de facultés, point de raison, au sens où on

l'entend d'ordinaire. Herbart repousse de toutes ses forces et à maintes reprises cette funeste conception de puissances distinctes de l'âme qui a fait, dit-il, de la psychologie une véritable mythologie, et à laquelle il attribue en particulier la plupart des erreurs de Kant [1]. Tout étant soumis aux lois de la mécanique psychique, il faut que le progrès de la pensée se trouve déterminé nécessairement par la pensée elle-même; il faut que le principe soit un concept qui tende de lui-même à se transformer, qui soit en quelque sorte le sujet d'une évolution spontanée (ein werdender Begriff). Or qu'est-ce qui peut contraindre ainsi la pensée à marcher en avant? C'est une erreur manifeste, une erreur dont le rejet s'impose. Quel est le principe qui implique par lui-même la nécessité d'en tirer la conséquence, qui soit incapable de subsister tel qu'il est, mais tende de lui-même à sa transformation? C'est un concept contradictoire. Voilà comment la métaphysique, science de bien comprendre l'expérience (ars experimentiam recte intelligendi), sera la science qui a pour objet de résoudre les contradictions impliquées dans le donné (puras a contradictionibus habere notiones in experientia obvias).

Mais, dira-t-on, comment un concept contradictoire peut-il servir de principe? La contradiction ne saurait engendrer que des contradictions nouvelles, d'où naîtraient d'autres contradictions et ainsi de suite à l'infini. Mais on n'entend point ici prendre des contradictions pour prémisses d'un syllogisme, ce qui serait en effet absurde et ne saurait conduire qu'à l'absurde : le rapport de principe à conséquence dont il est ici question, n'est point celui des prémisses à la conclusion. Le principe même

1. Voir : Psych. de Herbart, et IIe partie, Herbart et Kant.

dont il s'agit n'est point à proprement parler une proposition, mais un concept contradictoire. Encore ne veut-on point parler de ces concepts contradictoires formés arbitrairement, comme le serait par exemple celui d'un cercle carré, non plus que des contradictions apparentes que le travail logique fait évanouir. Les concepts dont il s'agit, on ne saurait les rejeter purement et simplement parce qu'ils résultent nécessairement du donné, et se rapportent à ce qui est ou paraît être (notiones in experientia obvias, eas quidem quæ referuntur ad res quæ vel sunt vel esse videntur) et que le donné s'impose; et, d'autre part, leur caractère contradictoire apparaît d'autant plus manifestement que l'analyse logique les a rendus plus clairs et plus distincts. Certains les acceptent sans avoir l'air de remarquer leur absurdité, par paresse d'esprit; d'autres en se plaçant résolument au-dessus du principe de contradiction. Herbart n'a point l'insouciance paresseuse des premiers, ni l'audace métaphysique des autres : il répugne aux coups de force (die Machtsprüche). Il ne veut rompre ni avec la logique ni avec l'expérience et cherche plutôt à concilier l'une avec l'autre. Ces concepts contradictoires, il faut nécessairement les admettre parce qu'ils sont impliqués dans ce qui est donné; mais il faut non moins nécessairement leur faire subir un travail d'élaboration d'où ils sortent rectifiés et purs de toute contradiction. Le concept contradictoire primitif constitue le principe, et le concept rectifié sera la conséquence. Ce concept rectifié est un X dont il s'agit de déterminer le rapport au principe. Pour arriver à la détermination de ce rapport, Herbart propose une méthode générale qu'il appelle pour cette raison méthode des rapports (methode der Beziehungen), qui résulte suivant lui de la position même du problème, et à laquelle il attribue une impor-

tance capitale, puisque l'œuvre essentielle de la métaphysique est précisément de débarrasser, grâce à cette méthode, les concepts résultant de l'expérience des contradictions qu'ils impliquent.

Considérons donc un concept nettement contradictoire que nous supposerons résulter nécessairement des données de l'expérience et que nous appellerons A. Dire que A implique contradiction, c'est dire qu'il y a réunis en A, deux termes M et N qui répugnent à cette identification. D'une part M et N ne sont donnés qu'en union intime l'un avec l'autre, et d'autre part ils ne peuvent être pensés que séparément. En d'autres mots, en tant que A est donné, M doit être identique à N, et en tant que A doit être pensé, M doit être non identique à N. La contradiction se trouve ainsi reportée en M, qui doit être à la fois identique et non identique à N. Cette contradiction ne peut être résolue qu'en supposant la présence en M de deux éléments, de deux nouveaux M, l'un identique et l'autre non identique à N. Le premier de ces deux nouveaux M est donc non identique à l'autre, et cependant, en tant qu'ils constituent un seul et même M, il doit lui être identique. C'est donc sur lui que se trouve reportée la contradiction et l'on est ainsi amené à un nouveau dédoublement qui conduirait lui-même à un autre et ainsi de suite. Chacun des M multiples résultant de ces dédoublements successifs présente donc une contradiction dès que l'on considère son identité avec N. Cependant la contradiction doit finalement disparaître : il le faut nécessairement. Elle s'évanouira si l'on admet que pendant que chacun des M pris isolément est non identique à N, l'ensemble des M au contraire lui est identique, ce qui suppose en général une modification mutuelle des différents M les uns par les autres. Cette conclusion est non seule-

ment admissible, mais absolument nécessaire, car la contradiction est par hypothèse de celles qui doivent être résolues, et nulle autre manière de la résoudre n'est possible [1].

Il faut remarquer que la méthode générale ne saurait déterminer d'avance celui des deux termes sur lequel doit porter le dédoublement, non plus que le nombre même des dédoublements successifs, c'est-à-dire le nombre des M multiples dont l'ensemble doit être identique à N : dans chaque cas particulier, cette double détermination ou tout au moins la première sera fournie par les termes mêmes du problème. Tout ce que l'on peut dire en général c'est que le nombre des M qui le plus souvent demeurera indéterminé devra être au moins égal à deux.

Veut-on d'ailleurs un exemple particulièrement simple et facile de l'application de la méthode? Nous le trouverons dans le syllogisme lui-même. Le syllogisme, comme il a été dit plus haut, n'est qu'un cas particulier du passage du principe à la conséquence. Or, avons-nous vu, la liaison d'une conséquence à son principe implique en général une contradiction : d'une part la conséquence doit être identique au principe, car autrement elle ne serait pas légitime, et d'autre part elle doit lui être non-identique, car autrement elle ne s'en distinguerait pas et ne constituerait plus qu'une vaine tautologie. Si donc nous appelons M le principe, N la conséquence, nous voyons que M doit être identique et non-identique à N. Appliquons la méthode générale et dédoublons M : ce dédoublement unique suffira dans le cas particulier qui nous occupe. Ce qui est identique à N, c'est, d'après la méthode, l'ensemble des deux M résultant du dédouble-

1. *Haupt. der Met. Vorfrage.* Cf. *Met.*, § 185 et suiv., et *Theoriæ de att. elem. princ. met.*

ment de M. En d'autres termes, le véritable principe n'est ni la majeure seule, ni la mineure seule, mais l'ensemble des deux prémisses [1]. D'une manière plus générale, toute conséquence suppose toujours une multiplicité de principes, ce qui est justement la conclusion à laquelle nous sommes arrivés plus haut par une autre voie.

Cet exemple suffira pour faire comprendre la véritable signification de la méthode des rapports dont l'ontologie fournira les plus importantes applications. Mais il ne faudrait pas croire que ce soit dans des considérations d'ordre logique que Herbart a puisé la première idée de cette méthode. Elle est en réalité d'origine psychologique. C'est en considérant les contradictions impliquées dans le Moi que Herbart a été conduit à voir dans la métaphysique la science qui a pour objet de résoudre les contradictions des concepts dérivant de l'expérience; c'est en résolvant les contradictions impliquées dans le concept du Moi qu'il a été amené à concevoir une méthode générale de résolution. Lui-même d'ailleurs nous le dit expressément : « Du moment même que nous avons pu faire quelques pas dans la résolution des contradictions que présente le Moi, il vaut la peine de nous confier à l'analogie et de rechercher si la résolution des autres problèmes ne pourrait suivre la même voie ». L'analogie conduirait ainsi à une méthode générale [2].

Ce Moi dont l'examen approfondi devait avoir pour

1. *Hauptpuncte der Metaphysik : Vorfrage.*

2. Haben wir zur Auflösung der Widersprüche im Ich wenigstens einige Schritte thun können, so wäre es schon der Mühe werth, der Analogie nachzugehen, um zu versuchen ob nicht das Nachdenken über die andere Probleme dieselbe Richtung nehmen dürfte. Aber diese Analogie würde sich zu einer Methode erheben, sobald man fände dass im Allgemeinem auf der Natur eines widersprechenden Begriffs ein gewisser Gang des Denkens beruhe, welchen zu nehmen man gezwungen sei, falls man den Widerspruch los werden wolle. (*Psych. als Wiss.*, § 34, S. W., t. V, p. 301.)

l'esprit de Herbart de si fructueuses conséquences, c'est le Moi de Fichte, le Moi conçu comme l'identité du sujet et de l'objet (das Ich als Identität des Subjects und des Objects). Sans doute c'est là une conception assez éloignée de celle que l'on se fait ordinairement du Moi, et suivant une remarque célèbre de Fichte, « la plupart des hommes seraient plus tôt disposés à se tenir pour un morceau de lave que pour un Moi » (die meisten Menschen würden sich eher für ein Stück Lava im Monde halten als für ein Ich) [1]. Et cependant on ne saurait nier que le Moi conçu comme l'identité du sujet et de l'objet ne soit un produit légitime et nécessaire de la réflexion philosophique. La définition du philosophe idéaliste est conforme à la grammaire, pour laquelle la première personne par opposition à la seconde et à la troisième est celle qui parle d'elle-même. Elle est aussi conforme aux faits, car parmi les divers objets que se représente le Moi se trouve le Moi lui-même; mais pendant que, dans toutes les autres représentations, le Moi qui se représente est une chose, et l'objet représenté une autre chose, dans la représentation du Moi au contraire, c'est le Moi qui se représente et le Moi qui est représenté. D'ailleurs le Moi est tout entier présent à la conscience à un moment quelconque, et semble ainsi indépendant du temps et de toute détermination particulière, si bien qu'il ne reste plus pour le caractériser que l'identité du sujet et de l'objet qui se retrouve à chaque moment du développement du Moi individuel. Ainsi le Moi, identité du sujet et de l'objet, est bien réellement donné; mais d'autre part c'est là un concept éminemment contradictoire. Nous reviendrons plus tard sur ces contradictions du Moi sur lesquelles Herbart

1. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen.*

fonde toute sa réfutation de l'Idéalisme. Bornons-nous pour le moment aux considérations suivantes. D'une part l'objet est par nature distinct du sujet; mais d'autre part il doit ici lui être identique et c'est justement en cela que consiste le caractère contradictoire du Moi sujet-objet. Ne considérons que le premier terme de la contradiction, l'objet. L'objet de la conscience c'est en général une représentation; mais une représentation c'est le Moi se représentant quelque chose, de telle sorte que dans l'objet nous découvrons deux éléments, un élément identique au sujet et un élément non identique au sujet. La contradiction fondamentale de A (le Moi sujet-objet) se trouve ainsi reportée sur M (l'objet), qui comprend deux termes, l'un identique à N (le sujet) et l'autre non identique à N. Cette contradiction nouvelle est à vrai dire insoluble tant qu'on considère l'objet comme une représentation simple et déterminée; mais l'expérience nous montre la multiplicité simultanée et successive des représentations. L'objet peut donc être considéré comme une pluralité de représentations qui est identique au sujet. En d'autres termes, il faudra décomposer l'M primitif en une multiplicité de M, et c'est l'ensemble des M qui sera identique à N. A quelle condition cependant? A la seule condition que les diverses représentations en tant qu'objets se détruisent les unes les autres, de telle façon qu'il ne reste plus dans l'objet que ce qui est identique au sujet. « Es müssen also die mannigfaltigen Vorstellungen sich einander aufheben, wenn die Ichheit möglich sein soll [1]. » C'est-à-dire que l'ensemble des M sera identique à N, en vertu de l'action mutuelle que les M exerceront les unes sur les autres.

1. *Psychologie als Wissenschaft*, § 29, I, p. 286.

Nous voyons maintenant comment Herbart est arrivé à concevoir sa méthode générale des rapports. N'a-t-il pas pu cependant en trouver l'idée première dans Fichte lui-même? On pourrait peut-être le soutenir. Comment en effet la doctrine de la science résout-elle la première contradiction qu'elle rencontre devant elle, l'opposition du Moi et du Non-Moi dans le Moi? Par la divisibilité du Moi et du Non-Moi : « das Ich setzt im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen [1] »; c'est-à-dire que pour résoudre la contradiction qu'implique l'opposition du Moi et du Non-Moi dans le Moi, Fichte pose le principe de la déterminabilité quantitative (Quantitätsfähigkeit) de l'un et de l'autre. Il est assurément impossible de méconnaître l'analogie de ce procédé avec celui qui est suivi par Herbart, résolvant la contradiction de l'identité du sujet et de l'objet par la décomposition de ce dernier en une multiplicité dont les divers termes se détruisent mutuellement (sich einander aufheben).

L'exposition de la méthode des rapports constitue la partie essentielle de la méthodologie, puisque cette méthode permet, par l'achèvement (Ergänzung) et la rectification des concepts contradictoires fournis par l'expérience, d'arriver au réel, dans la mesure où ce réel est susceptible d'être déterminé. Mais en supposant obtenue cette détermination du réel, tout ne se trouve pas par là même fini : il faudra montrer ensuite comment on peut en partant du réel revenir au donné. Or il ne faudrait pas croire que les apparences sensibles soient une manifestation immédiate du réel, de telle sorte qu'il n'y eût qu'à appliquer à celui-ci le principe de causalité. Une telle explication n'offre rien d'intelligible et repose d'ail-

1. *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, I, § 3.

leurs sur une conception erronée de la causalité [1]. Sans doute le réel a son mode d'opération particulier (Wirkung); mais ce n'est point là encore qu'il faut chercher les apparences sensibles. C'est ce que l'on pourrait appeler le phénomène du premier degré, c'est le phénomène réel (das wirkliche Geschehen). L'être et le phénomène réel constituent toute la réalité dont l'étude fait l'objet de l'Ontologie. Cette réalité ne peut être conçue que grâce à certaines formes dont la construction n'est pas sans analogie avec les constructions mathématiques : ces constructions (l'espace, le temps, le mouvement) qui rendent possible l'apparence, ou phénomène du second degré (der Schein), sont exposées dans la synéchologie. Enfin il reste à expliquer comment ces apparences dont la possibilité est conçue en général, sont les représentations d'un Moi. C'est là le but que se propose l'idéologie, qui assure en même temps les fondements de la doctrine par la réfutation de l'Idéalisme.

Ainsi se trouvera achevée l'œuvre de la métaphysique, qui, partant du donné, reviendra enfin au donné, *per gradus debitos*, en passant par le réel, parcourant ainsi un cercle complet dont l'être et le donné constituent les deux pôles. C'est ainsi que la méthodologie détermine, en même temps que l'ordre rigoureux qu'il faut suivre dans la résolution des problèmes métaphysiques, les divisions de la science qui en fait son étude.

1. Voir chap. IV.

CHAPITRE IV

THÉORIE DE L'ÊTRE (ONTOLOGIE)

I

Le concept d'être.

L'Ontologie est, comme l'indique son nom, cette partie de la métaphysique qui s'occupe de l'être. L'être doit être considéré en tant que concept, car le penseur, remarque Herbart, est enfermé dans le cercle de ses concepts, et ne peut penser qu'en passant d'une représentation à une autre représentation : « Der Denker stets in seinem Vorstellungskreise eigeschlossen bleibt; — er von Vorstellungen zu Vorstellungen schreitet[1] ». C'est en effet là un point de vue qui s'impose du moment où, comme Herbart, on refuse à l'esprit humain la faculté de saisir l'être par une intuition immédiate, conscience, intuition intellectuelle, ou raison. Il reste seulement à se demander comment le réalisme peut se concilier avec un semblable point de vue : nous verrons bientôt comment Herbart fait effort pour sortir du cercle de ses concepts dans lequel il s'est volontairement enfermé.

1. *Hauptpuncte der Metaphysik*, § 1.

L'être étant considéré comme un concept, il s'agit tout d'abord de déterminer logiquement ce concept en le distinguant de tout autre. L'être (das Sein) ne doit être confondu ni avec l'existence (das Dasein) ni avec le réel (das Wirkliche, die Wirklichkeit). Le réel s'applique à ce qui est véritablement donné dans l'expérience et s'oppose à l'illusion : c'est ainsi que le mouvement du bateau est réel, pendant que le mouvement des arbres qui semblent fuir le long du rivage est illusoire; illusions aussi les couleurs changeantes du cou du ramier, illusions les fantômes des rêves et les conceptions de l'imagination [1]. Cette distinction entre le réel et le non-réel correspond à celle que Kant établit entre le phénomène objectif et le phénomène subjectif. Mais le réel n'est pas l'être, car le mouvement du bateau par exemple est réel et cependant on ne saurait lui appliquer le concept de l'être. L'existence (das Dasein) implique la réalité (die Wirklichkeit); mais elle est quelque chose de plus : le concept de réalité s'applique aux rapports comme le mouvement, aux qualités, comme la couleur rouge; l'existence s'applique à ce que l'on appelle des objets. Mais elle se distingue de l'être en ce qu'elle se dit de ce qui est compris dans la trame d'autres existences (das Dasein liegt in einer Reihe mit manchem Anderen [2]), pendant que l'être est indépendant et en dehors d'une telle trame : il est en soi (an sich). Cette distinction entre l'être et l'existence semble correspondre à celle que Kant établit entre la chose en soi (das Ding an sich) et le phénomène objectif.

Mais il faut arriver à une détermination plus précise encore du concept d'être. La métaphysique wolffienne,

1. *Allgemeine Metaphysik*, § 196.
2. *Ibid.*, § 197.

l'ancienne métaphysique, comme l'appelle Herbart, voyait dans l'être une sorte de moyen terme entre le possible et le nécessaire; pour elle l'être est un *complementum possibilitatis*. Le possible est ce qui n'implique pas contradiction; le nécessaire est ce dont le contraire implique contradiction. Pour que le possible devienne réel, passe à l'être, il faut que certaines déterminations positives viennent s'y ajouter, et parmi ces déterminations l'existence elle-même, conçue dès lors comme un prédicat. Le possible attend donc son complément : il est, dit Herbart, comme une maison qui attend son habitant. — « Das Mögliche ist also das Haus; die existenz ist der hineingesetzte Einwohner [1]. » Si bien que par là le possible est conçu comme ayant déjà un certain mode d'existence, une certaine réalité.

Au fond cette doctrine de Baumgarten est celle de Leibniz lui-même présentée sous une forme purement logique et non plus métaphysique : Leibniz en effet attribue aux possibles une certaine réalité; il les fait exister en quelque sorte sinon en eux-mêmes, du moins dans l'entendement de Dieu. C'est par un acte de la volonté divine, qui lui-même a sa raison dans la nature même des possibles, que ceux-ci passent à l'existence; et dès lors l'existence peut être en effet considérée comme quelque chose qui vient s'ajouter à la possibilité, comme un *complementum possibilitatis*. Ce *complementum possibilitatis* peut ou non venir s'ajouter aux possibles contingents; mais il est inséparable du concept de la Perfection : l'être parfait est nécessaire, c'est-à-dire qu'il est par cela même qu'il est possible. La preuve ontologique n'est donc que la conséquence immédiate de cette façon d'envisager les rapports du possible et de l'être.

1. *Allgemeine Metaphysik*, § 7.

Aussi, comme le remarque justement Herbart, pour ruiner la preuve ontologique, Kant dut-il tout d'abord s'attaquer à cette conception erronée de l'existence. « Cent thalers réels, dit-il, ne contiennent absolument rien de plus que cent thalers possibles » (hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeste mehr als hundert mögliche). L'être n'est point un prédicat réel, il n'est que la position de la chose (Sein ist kein reales Predicat... es ist bloss die Position des Dinges). Cette restitution du véritable concept de l'être est, d'après Herbart qui cite tout au long le passage de la Critique [1], le plus grand service que Kant ait rendu à la philosophie, et suffirait à lui assurer une place parmi les plus illustres penseurs de tous les temps : la réfutation de la preuve ontologique est la partie essentielle de la Critique de la Raison Pure, comme celle-ci est l'œuvre maîtresse du grand philosophe.

Conformément à la conception de Kant, Herbart définit l'être en disant qu'il consiste dans l'absolue position (das schlechthin Setzen, die absolute Setzung). « Affirmer que A est, c'est affirmer que A est posé purement et simplement (erklären dass A sei, heisst erklären, es soll bei dem einfachen Setzen des A sein Bewenden haben [2]). Cette position absolue exclut toute relation à un sujet pensant aussi bien qu'à un objet dont l'être serait un attribut; elle exclut toute restriction, toute condition, toute négation aussi, car non-A ne peut être conçu que par rapport à A. Veut-on, dit Herbart [3], un exemple qui prouve que tel est bien ce qu'il faut entendre par le concept de l'Être? Un de mes amis est mort et je me

1. *Allgemeine Metaphysik*, § 39, *Anm.*
2. *Hauptpuncte der Metaphysik*, § 1.
3. *Allgemeine Metaphysik*, § 203.

demande ce qu'il est advenu de son âme. Cette âme est-elle immortelle? L'esprit de mon ami subsiste-t-il encore? Je ne me demande pas encore : où est-il? comment est-il? et quel est-il? Mais seulement : existe-t-il? Je puis avoir de mon ami une image aussi fidèle, aussi nette, aussi vive que l'on voudra : cette image que j'en ai n'implique point son existence. « La perfection de l'image est « totalement étrangère à l'existence de son objet (alle « Vollkommenheit des Bildes ist fremdartig dem Sein « des Gegenstandes). L'image en effet est en moi et par moi « seulement; et lorsque je me demande si mon ami existe « encore, j'entends : est-il en soi (an sich) indépendam-« ment de moi et de ma représentation. Si j'admets son « existence, je le pose donc absolument (schlechthin). »

On voit assez clairement, ce semble, ce qu'est pour Herbart le concept de l'être. Il ne s'agit jusqu'ici que d'un simple concept; mais l'auteur de la métaphysique va en faire l'application sans tarder; et cette application il la fera, suivant son principe fondamental, en s'appuyant sur cela même qui est donné. Or ce qui est donné, comme on l'a vu dans la méthodologie, ce sont des choses avec de multiples caractères (Dinge mit mehreren Merkmalen). A ces choses le sens commun applique de lui-même le concept d'être, bien qu'à vrai dire le concept d'existence (das Dasein) seul leur convienne exactement : il les considère comme existant en soi et les pose absolument. Seulement on ne saurait s'en tenir à cette affirmation spontanée du sens commun qui tombe facilement sous les objections du scepticisme. Dans ces choses douées de propriétés multiples, on peut en effet, comme nous savons, distinguer une matière et une forme. Or la matière, c'est-à-dire les sensations, n'existe que dans le sujet; et la forme, outre qu'elle implique de multiples

contradictions, si elle n'est pas, comme le pensait Kant, un apport *a priori* du sujet dans la connaissance, résulte, comme le montre la psychologie, du mécanisme psychique par la combinaison et la fusion des représentations, de telle sorte qu'elle n'a pas non plus d'existence indépendante et, non plus que les sensations elles-mêmes d'où elle procède, ne saurait être absolument posée. Il semble donc qu'en définitive le concept d'être ne trouve où se prendre.

Il faut cependant s'en tenir au donné, car c'est sur lui que repose tout notre espoir de trouver l'être[1]. Il ne s'agit pas même pour la science d'essayer d'en fortifier l'autorité, ce qui serait, dit Herbart, une entreprise ridicule et plus folle encore que de porter des chouettes à Athènes, mais de le comprendre et de l'interpréter. Pour triompher du doute, il suffit de lui donner libre carrière : de lui-même il s'arrêtera (er wird irgendwo von selbst ein Ende finden). Mais il nous faut laisser ici la parole à l'auteur pour ne point encourir le soupçon d'affaiblir la force de son argumentation sur un point de cette importance. « Les formes de l'expérience, qu'elles soient « ou non contradictoires, dépendent de la sensation (haf- « ten an der Empfindung). Mais les sensations ne sont « pas des choses, ce sont des états de conscience. D'autre « part la matière de l'expérience consiste dans des sen- « sations. Ainsi aucune chose, rien de réel ne nous est « donné. Que savons-nous donc du Réel? Rien. Et nous « dirons par conséquent : Rien n'est; il n'y a pas d'être! « (Nichts ist; es giebt kein Sein!)

« Il est facile d'énoncer cette proposition, mais non pas « de s'y tenir. Que l'on se plonge dans le néant, autant que

1. *Allgemeine Metaphysik*, § 198.

« l'on voudra, le cours du monde n'en continuera pas « moins. On peut très bien, il est vrai, aller du monde au « néant; mais alors on trouvera fermée la route du retour. « On ne revient pas du néant au monde. On peut dire à « chaque chose, à chaque phénomène (Ereigniss) : tu n'es « rien et tu ne produis rien! Mais les choses continuent à « apparaître, et à nous poser cette question embarras- « sante : d'où donc l'apparence peut-elle bien venir? Il est « clair en effet que, si rien n'est, rien ne doit apparaître.

« Celui qui se plairait à accumuler dans sa pensée les « négations viendrait se heurter à l'apparence; et la résis- « tance qu'il y rencontrerait croîtrait avec l'énergie même « de l'attaque. L'apparence ne se laisse pas annihiler, pas « même amoindrir, il faut la poser comme étant à propre- « ment parler un non-néant (ein nicht-Nichts). On ne pré- « tend pas dire par là qu'il faille tenir pour réel ce qui « apparaît, en tant que tel, et comme il apparaît. Mais il « faut poser quelque chose, quelque chose pour telle appa- « rence, quelque chose d'autre pour telle autre apparence. « Cette même nécessité se reproduit à chaque pas dans le « champ du donné. Par là rien ne se trouve encore décidé « en ce qui concerne la quantité (die Menge) du réel; mais « le nombre des invitations à poser quelque chose pour « inconnu que soit ce quelque chose, s'accroît à l'infini. « Autant d'apparences, autant d'invites à poser l'Être[1]. »

Ainsi se trouve démontrée, et, d'après Herbart, avec une force irrésistible, la légitimité de l'application du concept de l'être. La démonstration, malgré le développement qu'il lui donne, ne diffère guère au fond de l'argument sommaire sur lequel Kant, au début de la Critique de la Raison Pure, appuie son affirmation de

1. *Allgemeine Metaphysik*, § 199.

l'existence de la chose en soi. Elle n'a rien de bien concluant, ni même de bien original. C'est l'antique sophisme si souvent reproduit: l'apparence suppose quelque chose qui apparaît — dans lequel on définit mentalement l'apparence, la manifestation de quelque chose qui apparaît. Mais pourquoi l'apparence, ou, pour lui restituer son vrai nom, le phénomène, ne serait-il pas la seule réalité? Or, si le phénomène peut être considéré comme une réalité, en tant qu'il est impossible de le mettre en doute, il n'est point un être, au sens où l'entend Herbart, car on ne saurait lui appliquer le concept de l'absolue position. Le phénomène, comme l'éclair, ne paraît que pour disparaître aussitôt : il n'est posé que momentanément et en relation avec les phénomènes qui le précèdent comme avec ceux qui le suivent. D'ailleurs en supposant même que tout phénomène soit, comme le dit Herbart, une invite à passer à l'être, pourquoi l'être posé à l'invitation de chacun ne serait-il pas le Moi? Herbart lui-même n'a-t-il pas reconnu que les sensations qui constituent la matière du phénomène ne sont que des états de conscience (Zustände), et que la forme même du phénomène se ramène aussi en dernière analyse à la sensation?

Il faut toutefois reconnaître qu'il se réserve de combattre et de réfuter l'idéalisme de Fichte, que pour lui le concept même du Moi implique de multiples contradictions et doit être soumis à une critique sévère, que le Moi ne saurait être absolument posé, mais conduit seulement comme toute apparence à la position de quelque chose qui demeure d'abord indéterminé. Peut-être même faut-il avouer qu'il a raison au fond contre son adversaire; mais à coup sûr son argumentation n'a pas la valeur incontestable qu'il lui attribue; et il faut ajouter

qu'une démonstration de la possibilité d'une application légitime du concept de l'être est loin d'être aussi facile qu'il le suppose, lorsqu'il prétend que rien dans toute la métaphysique ne présente moins de difficulté (in der ganzen Metaphysik ist dies das Allerleichteste).

Quoi qu'il en soit, il demeure acquis, d'après Herbart, que l'expérience, base de la Métaphysique, nous conduit nécessairement à poser quelque chose comme existant en soi. Ainsi satisfaction se trouve donnée au sens commun qui affirme l'existence réelle des objets, malgré les négations du Scepticisme. Mais le Scepticisme n'a pas complètement tort cependant, et le sens commun n'a pas complètement raison. On ne saurait s'en tenir légitimement au point de vue du vulgaire qui applique immédiatement le concept de l'être aux objets donnés dans l'expérience avec leurs qualités multiples de chaleur, de lumière, de saveur, etc. : ces objets se distinguent sans doute des illusions des songes et des pures conceptions de l'imagination; ils sont une apparence vraie, mais ils ne sont cependant qu'une apparence; ils ne sauraient être absolument posés et ne constituent qu'une invite répétée à poser l'être. Tout ce qui dans le donné est qualité, aussi bien que les relations, d'ailleurs contradictoires, de temps et d'espace, dans lesquelles ces qualités nous apparaissent, tout cela doit être livré en proie au doute; ce qui doit être absolument posé c'est quelque chose d'autre que tout cela, quelque chose d'inconnu (die Qualität wird dem Zweifel preisgegeben; das Gesetzte soll etwas Anderes, Unbekanntes sein)[1].

Est-ce à dire cependant que l'être doive demeurer absolument indéterminé? Nullement. On ne saurait s'en

1. *Allgemeine Metaphysik*, § 201.

tenir à cette affirmation : l'être est (das Sein ist) qui fait de l'être un attribut alors qu'il ne saurait être posé que comme sujet. Elle se détruit elle-même et conduit par conséquent à cette négation : l'être n'est pas — entendez : n'est pas lui-même (nämlich nicht selbst), mais est quelque chose (Etwas) [1]. Ainsi il faut que l'être posé soit quelque chose, c'est-à-dire que ce qui est (das Wesen) comprend à la fois l'être (das Sein) et la qualité (das Was). Seulement la qualité demeure inconnue, car nous disons bien que l'être est, mais nous reconnaissons ne pas savoir ce qu'il est (denn wir sagen zwar dass es ist, aber wir bekennen nicht zu wissen was es ist) [2]. Inconnue, elle le sera toujours en elle-même; mais cependant nous pouvons serrer de plus près son concept et déterminer ce qu'elle *doit être* pour demeurer compatible avec l'idée de l'être conçu comme l'absolue position. C'est par cette tentative de détermination que Herbart, jusqu'ici fidèle à l'esprit de la Critique, va dépasser le point de vue de Kant pour lequel la chose en soi est absolument inconnaissable.

En premier lieu la qualité ou l'essence de l'être ne doit pas renfermer de relation, car toute relation est contraire au principe de l'absolue position ; et elle ne doit pas non plus renfermer de négation, car toute négation implique une relation, puisque l'on ne peut poser non-A qu'en relation avec A. La qualité de l'être doit donc être absolument positive ou affirmative, sans aucun mélange de négation (die Qualität des Seienden ist gänzlich positiv oder affirmativ ohne Einmischung von Negationen) [3].

En second lieu la qualité doit être simple (die

1. *Hauptpuncte der Metaphysik*, § 1.
2. *Allgemeine Metaphysik*, § 200.
3. *Ibid.*, § 206.

Qualität des Seienden ist schlechthin einfach)[1]. En effet toute multiplicité dans l'essence de l'être introduit nécessairement une relation entre les divers termes de la multiplicité. Supposez que l'être soit A et B : alors on ne peut poser A sans poser B et l'on ne peut poser B sans poser A. — Mais alors, dira-t-on, ne posez ni A ni B; posez seulement l'unité de A et de B. — Vain artifice : l'unité posée ne serait pas une unité quelconque, mais l'unité de A et de B : elle impliquerait donc une relation. Direz-vous enfin que A et B peuvent exprimer également et indépendamment l'un de l'autre la nature, l'essence de l'être, de manière à n'impliquer aucune relation? Tels sont chez Spinoza les attributs de la substance : chaque attribut, exprimant la nature de la substance à sa manière peut et doit être conçu indépendamment de tous les autres (unum sine ope alterius); — l'étendue infinie par exemple peut et doit être conçue indépendamment de la pensée infinie et réciproquement; — et cependant les attributs de la substance sont non seulement multiples, mais encore en nombre infini, car à mesure qu'une chose a plus d'être ou de réalité un plus grand nombre d'attributs lui conviennent (quo plus realitatis aut esse unaquæque res habet, eo plura attributa ipsi competunt[2]). Cette doctrine de Spinoza renferme, d'après Herbart, une confusion manifeste. Sans doute l'essence, la qualité de l'être est susceptible d'une infinité d'expressions diverses; et Herbart lui-même, comme on le verra bientôt, admet la possibilité et la nécessité d'envisager l'être sous des points de vue différents. Mais l'erreur de Spinoza, c'est de faire de ces expressions (Ausdrücke), de ces représentations (Dars-

1. *Allgemeine Metaphysik*, § 207.
2. *Spinoza Ethica*, I, 9.

tellungen), de ces traductions (Uebersetzungen), de ces manifestations (Offenbarungen), des attributs essentiels de l'être. Les points de vue divers sous lesquels l'être peut être envisagé sont des points de vue accidentels (zufällige Ansichten); ils expriment la qualité, mais ils ne sont pas la qualité : car une pluralité de qualités, dont chacune pourrait être considérée indépendamment des autres, conduirait à une application multiple et non pas unique du concept de l'absolue position [1].

En troisième lieu, la qualité de l'être ne saurait comporter aucune détermination quantitative (die Qualität des Seienden ist allen Begriffen der Quantität schlechthin unzugänglich). L'être n'admet en lui-même ni pluralité, ni totalité, ni grandeur, ni degré, ni infinité, ni perfection (das Wesen hat in sich weder Volheit noch Allheit, weder eine Grösse noch einen Grad, weder Unendlichkeit noch Vollkommenheit [2]). En effet si l'on voit dans la qualité un quantum on peut dès lors y distinguer des parties : mais ou bien ces parties pourront être considérées indépendamment les unes des autres et alors elles donneront lieu à une application multiple du concept de l'absolue position; — on n'aura plus un seul être, mais plusieurs; ou bien elles seront inséparables et ne pourront être conçues qu'en rapport les unes avec les autres, d'où des relations qui ne permettront plus l'application du concept de l'être [3].

Ainsi l'être ne saurait consister dans une quantité discrète à la façon d'un monceau de sable ou d'une pile de livres, car un tel être se résoudrait de lui-même en une multiplicité d'êtres [4]. Il ne saurait consister non plus

1. *Allgemeine Metaphysik*, § 208.
2. *Ibid.*, § 207.
3. *Hauptpuncte der Metaphysik*, § 2.
4. *Allgemeine Metaphysik*, § 208.

dans une grandeur continue, telle que l'on conçoit l'étendue, bien que beaucoup ne fassent aucune difficulté d'admettre la réalité de l'espace ou même du temps. Mais l'existence réelle de l'espace impliquerait de multiples contradictions : il faudrait le considérer comme un tout et par conséquent pouvoir l'embrasser dans une intuition unique; mais la chose est impossible, car l'espace doit être nécessairement conçu comme infini, et par conséquent échappe à toute tentative pour l'embrasser tout entier. C'est en vain qu'on essaie, comme l'a fait Spinoza, de considérer l'étendue comme une et indivisible : l'essence même de l'étendue consiste dans une multiplicité de parties qu'on ne peut supprimer par la pensée sans supprimer l'espace lui-même. L'impossibilité de lui appliquer le concept de l'absolue position est encore accrue par ce fait même que les parties de l'espace, qui doivent être conçues en dehors les unes des autres, tendent cependant à se pénétrer mutuellement (fliessen) en vertu de sa continuité, ce qui implique une contradiction nouvelle incompatible avec le concept de l'être [1].

La démonstration de Herbart, victorieuse, semble-t-il, en ce qui concerne la quantité extensive, discrète ou continue, ne paraît pas aussi concluante en ce qui concerne la quantité purement intensive. La qualité de l'être ne comporte pas de degré (keinen Grad) parce que, d'après le principe général de son argumentation, la conception de degrés dans la qualité de l'être conduirait à y distinguer des parties. Cela signifie sans doute que si l'on voyait, je suppose, dans l'être une force susceptible de degrés, en prenant une unité quelconque, tel

1. *Allgemeine Metaphysik*, § 209.

être pourrait renfermer par exemple trois de ces unités de force, ce qui entraînerait une triple application du concept de l'absolue position. L'argument ne laisse pas d'étonner. Il faut cependant bien comprendre la pensée de Herbart : si la qualité ne comporte pas de degrés, c'est en tant qu'on considère l'être en lui-même : la considération de degré pourra au contraire intervenir lorsque l'on envisagera les êtres les uns par rapport aux autres; seulement le degré ne sera alors que dans la pensée et n'apparaîtra que comme résultat d'un point de vue accidentel.

Enfin l'unité absolue qu'il convient d'attribuer à l'être n'empêche pas d'admettre la pluralité des êtres, car la multiplicité de l'être n'est point la multiplicité dans l'être (Vielheit im Seienden ist nicht Vielheit des Seienden [1]). La possibilité d'une pluralité d'êtres ressort clairement de ce que le concept de l'absolue position étant un concept général, rien n'empêche de l'appliquer aussi souvent que la nécessité s'en fera sentir. On pourrait objecter que si l'on admet une multiplicité d'êtres, chacun d'eux ne sera pas ce que sont les autres, ce qui implique des négations; mais l'objection est sans valeur, car les négations ne sont ici que dans la pensée et n'atteignent en rien les êtres eux-mêmes.

En résumé il existe ou peut exister une pluralité d'êtres dont le nombre demeure jusqu'ici indéterminé. (On verra plus tard cependant que ce nombre ne saurait être infini.) Chacun de ces êtres est absolument simple et sans parties : son essence consiste dans une qualité également simple, absolument positive, sans mélange de négations d'aucune espèce, sans degré et par con-

1. *Allgemeine Metaphysik*, § 208.

séquent immuable, toujours identique à elle-même. Il reste à se demander comment cette détermination *a priori* du concept de l'être sera compatible avec les conditions de l'expérience et avec le donné qui doit en comporter l'application, car la Métaphysique ne doit jamais perdre de vue l'expérience qui est à la fois sa base et sa raison d'être. N'y a-t-il pas contradiction manifeste entre le concept de l'absolue position et les relations multiples dans lesquelles les choses nous apparaissent? La conciliation nécessaire de la logique et de l'expérience sera facilitée par la considération de ces points de vue accidentels (die zufälligen Ansichten) dont il a déjà été fait fréquemment mention et qu'il convient maintenant d'étudier de plus près.

II

Les points de vue accidentels.

Conformément au principe de l'absolue position chaque être existe en soi (an sich); et en tant qu'il est en soi, sans relation par conséquent avec aucun autre être, sa qualité est absolument simple. Mais l'être peut être conçu par une intelligence : dans l'intelligence qui le conçoit il n'existe plus en soi, mais en tant qu'image (als Bild); et l'intelligence peut en même temps se représenter d'autres êtres qui en tant qu'images apparaissent ainsi en relations diverses avec le premier. Or la pensée a besoin pour se représenter l'être dans ses relations avec d'autres êtres d'une multiplicité de déterminations [1] : ces déterminations multiples n'empêchent pas l'être d'être en soi absolument simple, car elles n'existent que dans

1. *Hauptpuncte der Metaphysik*, § 2.

la pensée et ne se rapportent qu'à la représentation, à l'image : elles constituent un point de vue accidentel de l'être (eine zufällige Ansicht). Un son est en lui-même ce qu'il est et peut être considéré comme quelque chose de simple ; comparez-le à d'autres sons : sans cesser d'être ce qu'il est, il deviendra accidentellement une septième ou une octave. Le bleu est en lui-même ce qu'il est, quelque chose de simple; rapprochez-le par la pensée du vert : il sera semblable au vert à certains égards, différent du vert à d'autres égards, ce qui obligera à distinguer dans le bleu deux éléments (α et β), l'un par lequel il ressemble au vert, l'autre par lequel il en diffère. Il peut ainsi se produire dans la pensée entre les sons et de même entre les couleurs des rapports esthétiques, qui sont quelque chose d'accidentel et par lesquels la nature intime du son ou de la couleur ne se trouve en rien modifiée. Ce ne sont là d'ailleurs que des exemples destinés à faire comprendre la possibilité et la nécessité des points de vue accidentels; mais il ne faudrait pas croire que le son et la couleur soient des qualités de l'être : ces qualités demeurent inconnaissables en elles-mêmes. En mécanique, le parallélogramme des forces nous fournit l'exemple d'une force unique qui peut et même qui doit dans certains cas être remplacée par deux forces différentes. En géométrie analytique un même point peut appartenir à une infinité de courbes et par conséquent ses coordonnées peuvent entrer dans une infinité de systèmes constituant pour elles autant de relations différentes, c'est-à-dire de points de vue accidentels. En algèbre enfin une quantité A peut être remplacée par $(a + b)$ et une puissance m de A peut être ainsi développée suivant une formule très complexe :

$$A^m = (a + b)^m = a^m + ma^{m-1}b + \frac{m(m-1)}{2}a^{m-2}b^2 + \ldots..$$

Il n'est pas jusqu'à l'unité qui ne puisse se prêter à un développement de ce genre.

Il suffit de poser $1 = \sqrt{-1} + 1 - \sqrt{-1}$, et l'on a alors

$$1^m = (\sqrt{-1} + (1-\sqrt{-1}))^m = (\sqrt{-1})^m + m\,(\sqrt{-1})^{m-1}\,(1-\sqrt{-1}) + \ldots\ldots$$

D'une manière générale, si l'on prend une qualité simple A, on peut toujours poser sous un point de vue accidentel $A = \alpha + \beta$ dans laquelle équation le signe + représentera un rapport généralement quelconque. Il peut alors se présenter quatre cas : 1° A est donné en même temps que $\alpha + \beta$ est connu : c'est ce qui a lieu dans le parallélogramme des forces. — 2° A est connu et nous savons qu'il doit y avoir de A un point de vue accidentel sans pouvoir encore déterminer α et β : c'est le cas qui se présente lorsqu'on voit un mouvement se produire sans connaître les forces diverses auxquelles il faut l'attribuer. — 3° A est inconnu pendant que α et β sont donnés; mais ce cas peut être négligé, car la connaissance de α et de β et du rapport qu'ils ont entre eux implique nécessairement la connaissance de A. — 4° Nous ne connaissons ni A, ni α et β non plus que leur rapport : nous savons seulement que pour penser A, d'ailleurs inconnu en lui-même, dans ses rapports avec d'autres concepts, il est nécessaire de se le représenter, quoique simple en lui-même, comme multiple sous un point de vue accidentel : c'est justement le cas qui se présente en métaphysique.

Nous aurons fréquemment par la suite à faire l'application du principe des points de vue accidentels, ce qui éclaircira ce que la théorie peut avoir d'obscur. Mais on voit déjà par ce qui précède comment l'être peut entrer en relation dans la pensée sans cesser d'être en soi, et être envisagé accidentellement comme multiple sans

cesser d'être simple. Toute latitude est d'ailleurs laissée en ce qui concerne le choix du point de vue accidentel : il suffit que la multiplicité par laquelle on exprime l'être simple soit toujours susceptible d'être ramenée à l'unité, puisque le caractère de simplicité est tout ce que nous connaissons de la qualité de l'être. C'est ainsi que lorsque en algèbre on remplace 1 par une expression complexe il faut, mais il suffit que cette expression complexe soit susceptible de reconstituer l'unité.

Cette théorie des points de vue accidentels constitue manifestement, antérieurement à la psychologie, une tentative intéressante pour introduire au sein de la métaphysique les procédés usités dans les mathématiques. Herbart lui attache une extrême importance. « Cette « considération des points de vue accidentels, dit-il, est « le point par où la métaphysique sort du cercle des pro- « cédés ordinaires de la logique. Elle constitue un rap- « port entre les concepts qui ne peut être représenté par « les formes catégoriques, hypothétiques ou disjonctives. « Ce n'est point une donnée de l'intuition, mais ce n'est « point non plus une invention de l'extravagance (Schwär- « merei); c'est un procédé d'une clarté toute scientifique « (wissenschaftlich klar), appuyé sur des preuves suf- « fisantes et dont la spéculation ne saurait se passer [1]. » En fait c'est, comme on le verra plus loin, un effort original pour arriver à découvrir une explication des rapports multiples des êtres simples, sans avoir recours à l'hypothèse ruineuse de l'harmonie préétablie. Comme d'ailleurs les points de vue accidentels (modi quidam cogitandi, traduit Herbart dans les *Theoriæ de attractione elementorum principia metaphysica*) n'existent que dans

1. *Allgemeine Metaphysik*, § 212.

la pensée et par la pensée, on peut d'ores et déjà prévoir que le réalisme de notre philosophe, impliqué dans l'affirmation d'une multiplicité d'êtres simples, existant par eux-mêmes et indépendamment de tout sujet qui les pense, sera fortement empreint de l'esprit idéaliste.

III

Le problème de l'inhérence. Détermination des concepts de substance et de cause.

Dans ce qui précède nous nous sommes bornés à une détermination *a priori* du concept de l'être, et des caractères de la qualité qui constitue son essence, en tant qu'ils résultent du principe même de l'absolue position, sans demander au donné autre chose qu'une invite multiple et répétée à appliquer ce principe. Or si maintenant nous rentrons dans le champ de l'expérience qui doit fournir à la métaphysique sa matière en même temps qu'une base inébranlable, nous ne retrouvons nulle part ces êtres simples, sans relations et sans négations, sans parties et sans degrés, auxquels nous a conduits le concept de l'absolue position. Ce que l'expérience nous fournit, ce sont des couleurs et des sons, des saveurs et des odeurs, qui ne peuvent être isolés les uns des autres, mais qui se présentent toujours sous la forme de touts complexes que nous appelons des choses (Dinge) : c'est à ces choses, à l'exclusion des qualités sensibles qui ne peuvent être conçues d'une manière indépendante, que nous attribuons l'existence.

Qu'est-ce à dire? Prenons tel aggrégat de couleur, de saveur, d'odeur, etc. : dirons-nous que ce qui existe, c'est cet aggrégat lui-même? Cela est impossible, car la cou-

leur, la saveur, l'odeur, n'existent point en soi, mais seulement dans le sujet qui les perçoit, et par conséquent leur aggrégat ne saurait non plus exister en soi. Dirons-nous que ce qui existe, c'est une chose ayant pour propriétés (Merkmale) cette couleur, cette saveur, cette odeur? Peut-être; mais alors il faut reconnaître que ce qui existe, ce n'est point ce qui nous est donné, car ce qui nous est donné ce sont seulement les sensations de couleur, saveur, etc., mais quelque chose de différent de tout cela, quelque chose d'inconnu et d'inconnaissable : c'est justement ce que les métaphysiciens appellent substance. La substance est l'unité que l'on pose comme existant en soi, pour servir de lien et de support aux qualités essentielles ou accidentelles, attributs ou modes, suivant la distinction consacrée, mais dont Herbart montrera bientôt l'inanité. On peut donc dire que la substance représente pour la pensée, qui a besoin de poser quelque chose, les qualités auxquelles le concept de l'absolue position ne saurait convenir. Mais il est clair qu'ici, si les commettants ont besoin d'être représentés, le représentant n'est rien sans ses commettants (das Repräsentant gilt nichts ohne seine Committenten [1]). En d'autres termes, la substance ne peut pas plus être séparée de ses qualités, que les qualités ne peuvent être conçues indépendamment de leur substance.

La Substance serait donc l'être véritable auquel semblerait conduire la considération de ce qui est donné dans l'expérience. Mais on ne saurait s'en tenir à cette conception, car la qualité de l'être doit être absolument simple et nous sommes en présence d'un être qui nous apparaît comme doué de propriétés multiples. Ce serait

1. *Allgemeine Metaphysik*, § 215.

peut-être le cas d'appliquer la théorie des points de vue accidentels. Cette ressource elle-même nous manque : la possibilité d'une telle interprétation de l'expérience s'évanouit dès qu'on considère que, suivant un principe établi (§ 2), la multiplicité d'un point de vue accidentel doit toujours pouvoir être ramenée à l'unité. Or comment ramener à l'unité d'un concept, comment comprendre dans une même pensée des choses aussi différentes, aussi disparates (disparat) que la couleur et l'odeur, la saveur et le son? « Il n'est personne qui puisse « en même temps voir l'or et le peser, qui soit à même de « réunir dans un état de conscience unique les sensations « de jaune et de pesant [1] »; tandis qu'il est toujours facile, en mécanique, de ramener à une force unique les deux forces composantes. Ajoutez à cela que les qualités des objets ne nous sont même pas connues dans leur totalité : chaque jour des découvertes nouvelles viennent augmenter le nombre de ces propriétés. Comment donc réunir dans un concept unique des propriétés dont la totalité ne nous est pas même connue [2]? L'application du principe des points de vue accidentels est donc impossible ici; et il nous faut chercher une autre interprétation de ce donné qui s'impose à nous et auquel nous ne saurions échapper.

Le problème est d'interpréter l'inhérence des attributs et des modes à la substance, d'expliquer comment ces attributs et ces modes peuvent en quelque sorte cohabiter (inwohnen) avec et dans la substance. Pour simplifier, soit A la substance, *a* une propriété quelconque, mode ou attribut. A la substance convient l'absolue position; la propriété *a* doit donc être posée dans et par la sub-

1. *Hauptpuncte der Metaphysik*, § 3.
2. *Ibid.* et *Allgemeine Metaphysik*, § 216.

stance A. Comment cela est-il possible? Nous sommes en présence d'une contradiction; car, comme A, en tant qu'être, est simple, il doit être identique à *a*, et d'autre part il doit s'en distinguer comme la substance se distingue de ses modes. Aussi bien la contradiction doit être résolue, car il ne s'agit pas d'un concept arbitraire de l'esprit mais d'une donnée de l'expérience. C'est ici le cas d'appliquer la méthode des rapports [1] : A nous apparaît comme le principe et *a* comme la conséquence qui doit être identique à la fois et non identique au principe. Nous distinguerons donc dans A deux A dont l'un est identique et l'autre non identique à *a*. Mais ces deux A doivent n'en faire qu'un : la contradiction reparaît donc. On la résoudra en distinguant encore dans celui des deux A qui n'est pas identique à *a*, deux A dont l'un est identique et l'autre non identique à *a* et ainsi de suite. Comme la contradiction reparaît toujours, il n'y a qu'un moyen de la faire évanouir définitivement, c'est d'admettre que *a* est identique à la totalité de ces A multiples dont le nombre demeure indéterminé mais doit être de deux au moins. La conclusion c'est que nous sommes en présence non pas d'un être unique, comme on était tout d'abord porté à l'admettre, mais d'êtres multiples en union les uns avec les autres (zusammen). Toute inhérence apparente est donc une invitation à poser une multiplicité d'êtres [2]. Ne voyons-nous pas en effet que les objets sont colorés, mais que la couleur n'est rien sans la lumière qui l'éclaire et sans l'œil qui la perçoit; que les corps résonnent mais que le son n'est rien sans le milieu qui lui sert de véhicule et sans l'oreille qui l'entend?

1. Voir *Méthodologie*.
2. *Allgemeine Metaphysik*, § 214.

Après l'examen préparatoire de ce cas simple, nous pouvons rentrer complètement dans la réalité et prendre un corps avec sa multiplicité d'attributs et de modes. Autant de propriétés du corps qui toutes doivent être inhérentes à la substance, autant de contradictions, ou, pour mieux dire, autant de cas répétés d'une même contradiction que nous savons heureusement résoudre. Il suffira de poser pour chaque propriété une multiplicité d'êtres simples. Soit A la substance, *a*, *b*, *c*, *d*, ses propriétés : en raison de la propriété *a*, nous poserons $A' + A' + A'$;... en raison de la propriété *b*, nous poserons $A'' + A'' + A''$;... en raison de la propriété *c*, $A''' + A''' + A'''$,... etc. [1].

Il semble que nous ayons ainsi une pure multiplicité et que l'unité du groupe, qui nous les faisait considérer comme une substance, s'évanouisse. Mais en réfléchissant à la méthode suivie, on s'aperçoit que, si l'on est conduit en raison de la propriété *a* à poser $A' + A' + A'$..., en raison de la propriété *b* à poser $A'' + A'' + A''$... etc., c'est toujours en définitive le même A qui est le sujet de la décomposition, d'où l'on conclut qu'il y a dans tous les cas quelque chose de commun, ou, en d'autres mots, que pour toutes les séries le premier terme doit être le même. Par conséquent les êtres multiples que la méthode conduit à poser aux lieu et place de la substance unique et de ses propriétés, semblent en quelque sorte se grouper autour de l'un d'entre eux qui est le même pour toutes les séries et en constitue comme le point central (der Mittelpunct). Mais ce n'est là qu'une comparaison et toute détermination spatiale doit être rigoureusement écartée. Cet être simple, centre commun et point de départ de

1. *Allgemeine Metaphysik*, § 217.

toutes les séries, c'est à proprement parler la substance.

Mais que représenteront alors les autres termes des diverses séries? L'être simple substance sert à expliquer l'unité de l'objet; les autres êtres simples serviront dès lors à expliquer la multiplicité de ses caractères. En raison de la propriété *a* nous avons posé la série $A' + A' + A'$:... si le premier A' représente la substance, les autres A' représentent dès lors la cause de la propriété *a*; de même en raison de la propriété *b* nous avons posé la série $A'' + A'' + A''$:.... le premier A'', identique au premier A', étant encore la substance, les autres A'' représenteront la cause de la propriété *b*, etc. C'est en effet par les différences des séries que s'expliquent les différences des propriétés du corps [1].

Il résulte de là qu'il y aura autant de causes que l'objet présente de propriétés diverses. Ainsi s'évanouit la distinction anciennement établie entre les modes qui requièrent une cause, et les attributs qui étant essentiels à la substance ne supposent rien de tel. Ce n'est pas que l'être simple qui constitue la substance, n'ait, comme nous le savons, une qualité vraiment essentielle (Was); mais cette qualité, inconnaissable en elle-même, n'est aucune des propriétés apparentes de l'objet, modes ou attributs [2].

Une autre conséquence de l'étude précédente, c'est qu'il n'y a point de substance sans cause, de même qu'il n'y a point de cause sans substance. C'est qu'en effet un être simple quelconque n'est point en lui-même et par lui-même une substance, contrairement à l'opinion courante : il n'y a substantialité qu'autant qu'il y a inhérence, et toute inhérence implique une de ces séries de termes dont le premier constitue la substance, pendant que l'ensemble

1. *Allgemeine Metaphysik*, § 220.
2. *Ibid.*

des autres constitue la cause de la propriété inhérente [1].

Dès lors aussi, c'est à tort que l'on chercherait à faire intervenir ici des considérations de temps. La substance n'est point antérieure à ses accidents, suivant l'ancienne formule : substantia prior est natura suis affectionibus, puisqu'il n'y a substance qu'autant qu'il y a inhérence. De même la cause n'est point, suivant la conception commune, antérieure à l'effet, puisque les êtres simples ne sont point eux-mêmes des causes et ne deviennent tels que dans leur rapport avec la substance. Sans doute, nous sommes obligés de supposer la cause aussi bien que la substance pour expliquer l'inhérence de telle ou telle propriété, et nous sommes dès lors obligés de faire intervenir le temps; mais l'antériorité est ici dans la pensée et non point dans les choses [2].

Il résulte enfin de la manière même dont ont été déterminés les rapports de la substance et de la cause que les concepts d'action (Thun) et de passion (Leiden) n'ont rien à voir ici. On ne peut dire à proprement parler que la cause agisse et que la substance pâtisse. Car dans l'une quelconque des séries $A' + A' + A';\ldots A'' + A'' + A'',\ldots$ etc., le premier terme qui représente la substance, ne diffère en rien des autres termes qui représentent les causes. La différence n'apparaît que lorsque l'on considère que dans toutes les séries le premier terme demeure le même pendant que les autres changent. Or une telle différence est manifestement insuffisante pour justifier l'application des concepts d'action et de passion. On peut dire sans doute que l'accident a est l'effet (Wirkung) de la cause $A' + A';\ldots$ que l'accident b est l'effet de la cause $A'' + A'';\ldots$ mais cette dénomination n'implique en rien l'activité de la cause

1. *Allgemeine Metaphysik*, § 220.
2. *Ibid.*, § 223.

non plus que la passivité de la substance. Rien n'est d'ailleurs plus absurde que le concept de la cause tel qu'on l'entend d'ordinaire, que cette causalité en vertu de laquelle une chose sort en quelque sorte d'elle-même pour aller produire une modification quelconque dans une autre chose. « Pour éviter la cause transitive, Leibniz s'est jeté dans les difficultés de l'harmonie préétablie, Spinoza lui a substitué la cause immanente, Kant s'est contenté d'une détermination réglée du temps, et le troupeau de ses successeurs enfin a admiré et fêté dans la cause le triomphe de la Liberté [1]. »

En résumé, là où l'expérience nous fait voir une chose douée de propriétés multiples, la métaphysique, qui est l'interprétation de l'expérience, nous conduit à concevoir une multiplicité d'êtres simples : la substance est cet être simple que nous posons pour expliquer l'unité du groupe; les causes ce sont les êtres simples que nous posons pour expliquer la diversité multiple des caractères. Mais ces expressions de substance et de cause ne sont que des mots répondant à divers points de vue dont la pensée doit faire usage dans son progrès naturel (die Ausdrücke Substanz und Ursache bloss um verschiedener Rüscksichten auf den Lauf des Denkens willen sind gebraucht worden [2]).

IV

Le changement. Trilemme du changement. Nouvelle détermination du concept de substance.

L'expérience montre que ces choses douées de propriétés multiples auxquelles le sens commun applique

1. *Allgemeine Metaphysik*, § 226.
2. *Ibid.*, § 222.

immédiatement le concept de l'absolue position et qui conduisent la métaphysique à poser en leurs lieu et place une multiplicité d'êtres simples en connexion (zusammen) avec l'un d'entre eux qui constitue à proprement parler la substance, ne demeurent pas identiques, mais subissent au contraire d'incessantes modifications dans leurs divers caractères. Ce perpétuel changement des choses a été de tout temps pour les penseurs un sujet de profond étonnement, et rien n'a plus contribué que le spectacle de l'universelle transformation à mettre en mouvement la pensée philosophique. De là de multiples tentatives d'explication que l'on peut facilement ramener à trois théories essentielles en dehors desquelles aucune autre n'est possible. En effet, ou bien l'on admet que le changement est un fait qui se suffit à lui-même, et l'on a alors la théorie de l'absolu devenir (das absolute Werden); ou bien l'on reconnaît que le changement doit avoir une cause, et alors cette cause sera nécessairement ou externe ou interne : dans le premier cas on a le mécanisme au sens le plus général du mot; dans le second on a la doctrine de la détermination spontanée (die Selbstbestimmung), telle que les théories de la cause immanente chez Spinoza, du principe interne des changements chez Leibniz, de la Liberté transcendantale chez Kant et ses successeurs en fournissent des exemples [1]. Nous sommes donc en présence d'un trilemme et il est facile de montrer que les trois termes de ce trilemme sont également absurdes et contradictoires.

1° Considérons d'abord la théorie qui croit pouvoir expliquer le changement par des causes extérieures : c'est la théorie des causes transitives (causa transiens).

1. *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, § 125.

Cette forme de la causalité suppose d'une part un principe actif, la cause (das Thätige), et d'autre part un principe passif (das Leidende) sur lequel agit le principe actif : il faut dès lors que le principe actif sorte en quelque manière de lui-même (geht aus sich heraus), et que le principe passif reçoive en lui-même quelque chose qui lui est naturellement étranger (nimmt etwas Fremdartiges in sich auf), ce qui implique une double contradiction. C'est ce que l'on peut encore établir autrement. Soient deux êtres A et B que nous supposerons indépendants l'un de l'autre. Admettons maintenant en A l'existence d'une force qui exerce une action sur B. Cette force ne peut être conçue sans son rapport à B : or elle est essentielle à A de telle sorte que A lui-même ne peut être conçu sans B, ce qui est contraire à l'hypothèse primitive de deux êtres indépendants l'un de l'autre. Dira-t-on que ce qu'il faut attribuer à A ce n'est pas une force en acte, mais une simple puissance (mera facultas), la simple possibilité (mera possibilitas) d'agir sur B, lorsque par exemple celui-ci viendra au contact de A? Mais alors, à cette question : qu'est-ce que A? il faudra répondre A est tel qu'il puisse agir sur B. L'être de A se trouve donc défini par une simple possibilité, c'est-à-dire par ce qui n'est pas; l'être se trouve défini par le non-être (τὸ esse definitur per non esse). On arriverait à une conclusion analogue en partant non plus du principe actif A mais du principe passif B, de telle sorte que l'hypothèse de la cause transitive implique une double contradiction [1].

2° Si l'on admet une détermination spontanée (Selbstbestimmung), un principe interne de changement, on se trouve immédiatement en présence d'une contradiction

1. *Th. de attract. Elem.*, § 11. — Cf. *Einleit.*, § 127, où la démonstration se trouve beaucoup plus développée.

puisqu'ici le même être doit être à la fois déterminant et déterminé : dans l'acte de la détermination, il doit en quelque sorte se diviser lui-même et devenir simultanément actif et passif. En outre l'acte de la détermination doit lui-même avoir sa cause : il faut que l'être soit déterminé à se déterminer et ainsi de suite à l'infini [1].

3° Reste le troisième terme du trilemme, la théorie de l'absolu devenir qui, beaucoup plus savante que les deux autres, a par cela même été l'objet de la préférence de la plupart des philosophes, depuis Héraclite. Elle ne présente pas des contradictions aussi apparentes que celles sous lesquelles succombent les deux premiers termes du trilemme; mais cependant elle ne saurait se soutenir. En effet l'absolu devenir doit d'abord exclure le hasard; mais dès lors il n'y a qu'une manière de le concevoir, c'est d'admettre que le mouvement qui le constitue se poursuit toujours dans la même direction et avec la même vitesse sans jamais revenir sur lui-même : un pareil retour en effet, comme le mouvement elliptique des planètes, supposerait l'action extérieure de principes étrangers, tels que la Concorde et la Discorde d'Héraclite. Or cette conception est absolument opposée à ce que nous montre l'expérience. En outre l'absolu devenir implique également en lui-même une contradiction. En effet si nous considérons deux moments successifs du Devenir, A et B, il faudra donc dire que A, parce qu'il est A devra devenir B, c'est-à-dire non-A. De plus, ou bien A aura totalement disparu lorsque B apparaîtra, et alors il n'y aura plus entre les deux moments successifs cette liaison impliquée dans le Devenir; ou bien A persistera

1. *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, § 128. Voir *infra*, II° partie, la critique particulière faite par Herbart du principe interne du changement chez Leibniz, et de la Liberté Transcendantale chez Kant.

encore lorsque B commencera, et alors la même chose sera à la fois A et non-A, ce qui implique contradiction [1].

La conclusion de l'examen des trois termes du trilemne, c'est que le changement est impossible; et en effet la qualité essentielle du seul être vraiment réel, de l'être simple, est immuable. Mais cependant le changement est un fait d'expérience : l'eau devient glace et la glace devient eau; la semence devient fleur et la fleur devient semence. Ce fait d'expérience on ne peut le rejeter purement et simplement : il faut l'interpréter. Or les choses douées de propriétés multiples que nous présente l'expérience ne se modifient pas simultanément dans tous leurs caractères : certains caractères apparaissent ou disparaissent, mais d'autres persistent. Quand l'eau devient glace par exemple, sa consistance et son volume changent aussi bien que sa température, mais son poids demeure identique. C'est ce que l'on exprime en disant que la Substance subsiste sous la diversité des apparences (bei allem Wechsel der Erscheinung beharre die Substanz). On considère ainsi la substance comme une hôtellerie où les accidents entrent et d'où ils sortent successivement [2]. Cette conception de la substance est peut-être vraie au fond; mais cependant elle ne peut être admise sous cette forme, car l'être simple ne saurait se prêter à ces entrées et sorties des accidents. Ici encore le travail métaphysique est nécessaire pour rectifier le concept expérimental, et donner à l'expérience son véritable sens. Considérons donc plusieurs moments successifs d'une même chose en voie de transformation : à chacun de ces moments la chose consiste dans un groupe, dans une

1. *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, § 129.
2. *Allgemeine Metaphysik*, § 228.

complexion (Complexionen) de caractères, dont les uns diffèrent pendant que les autres demeurent identiques. Désignons par C′, C′, C″, C‴... ces complexions successives : pour chacune d'entre elles nous poserons une substance, et nous aurons ainsi une série de substances S, S′, S″, S‴.... Ce sont là des substances différentes, puisque chaque substance est posée pour un groupe déterminé de caractères et cependant c'est toujours la même substance. Comme d'ailleurs le temps n'est rien (auch die Zeit für Niemanden wer sich besinnt für Etwas behalten wird) nous sommes en présence d'une contradiction manifeste; et cette contradiction n'avait point échappé aux anciens plus attachés que les modernes aux données de l'expérience : mise en lumière par Héraclite, c'est à la résoudre que Parménide, Zénon, Platon ont consacré tant d'efforts.

Comme d'autre part cette contradiction n'a point été formée arbitrairement, mais a son principe dans l'expérience même, c'est le cas d'appliquer de nouveau la méthode des rapports. Désignons donc par N l'une quelconque des substances successives et diverses, par M la substance identique : M doit être identique et non identique à N; d'où la nécessité de poser à la place de M plusieurs M dont l'ensemble sera identique à N. Comme il y a d'ailleurs une série de N, à chacun de ces N successifs correspondra une multiplicité de M. Mais M doit être identique pour tous les N successifs : cela veut dire que pendant que parmi les M multiples qui correspondent à chacun des N il en est qui varient avec les N eux-mêmes, il en est un au contraire qui demeure toujours le même. En d'autres termes, l'être simple qui constitue à proprement parler la substance persiste dans des connexions diverses tantôt avec certains êtres simples,

tantôt avec d'autres. Tel est le véritable sens du principe de la perdurabilité de la substance [1].

On pourrait d'ailleurs arriver au même résultat par une autre voie plus courte, en partant des conclusions mêmes de la précédente étude. Considérons deux moments successifs d'une même chose, et pour tenir compte des caractères qui demeurent en même temps que de ceux qui changent, désignons par *a*, *b*, *c* et *a*, *b*, *d* les deux groupes qu'ils constituent. Pour l'aggrégat *a*, *b*, *c* nous savons qu'il faut poser une substance et d'autre part des séries d'êtres A + A + A... A′ + A′ + A′... A″ + A″ + A″... etc., en connexion (Gemeinschaft) avec la substance et qui sont respectivement les causes des accidents *a*, *b*, *c*. Supposons que le caractère *c* disparaisse : cela veut dire que les êtres simples A″ + A″ + A″... ne sont plus en connexion avec la substance. Supposons que le caractère nouveau D apparaisse : cela veut dire que des causes nouvelles A‴ + A‴ + A‴... entrent en connexion avec la substance, qui demeure ainsi toujours la même pour les caractères successifs aussi bien que pour les caractères simultanés. Ainsi tout caractère qui s'évanouit nous oblige à supprimer un groupe de causes; tout caractère qui apparaît nous invite à poser un groupe de causes nouvelles [2].

Il résulte de cette discussion que le concept de la substance, tel qu'il avait été précédemment déterminé, doit être complété par l'adjonction de la perdurabilité qui en était pour Kant, d'accord en cela avec Wolff, le caractère essentiel, ou, pour parler plus exactement, par la conception de la persistance du même être simple à travers les connexions successives dont il constitue le centre com-

1. *Hauptpuncte der Metaphysik*, § 4.
2. *Allgemeine Metaphysik*, § 230.

mun. Mais, après comme avant, la substantialité est inséparable de la causalité; après comme avant, on peut affirmer qu'il n'y a point de substance sans cause. La substantialité n'est point une propriété essentielle des êtres, puisqu'il n'y a substance qu'autant que certains êtres sont en connexion avec l'un d'entre eux. La substance n'est donc toujours qu'un concept (ein Gedankending); mais ce n'est point une sorte de mécanisme inné (ein angeborner Mekanismus), une forme imposée violemment par l'esprit à la matière de l'expérience : ce sont au contraire les choses qui l'imposent à l'esprit par les connexions diverses dont elles sont susceptibles. Quant au concept de causalité, il n'a subi du fait de la précédente étude aucune modification : après comme avant, la causalité nous apparaît comme indépendante de toute détermination de temps. Sans doute on fait intervenir l'idée du temps quand on dit qu'une chose s'est modifiée, qu'elle est devenue autre qu'elle n'était auparavant; mais cette considération se rapporte exclusivement à la forme de l'expérience et ne porte aucunement sur le rapport même de la cause et de la substance. La cause telle qu'on doit l'entendre n'est donc ni cause transitive, ni cause immanente, ni volonté libre; elle n'est pas non plus, comme le veut Kant, une règle du temps imposée par l'esprit aux phénomènes, car bien qu'elle ne soit pas essentielle aux êtres eux-mêmes, bien qu'elle ne soit qu'un concept (ein Gedankending), comme la substance, elle a son fondement dans les rapports vrais des êtres entre eux. Comme le concept de substance, le concept de cause découle nécessairement des données mêmes de l'expérience, rectifiées et complétées par le travail métaphysique. L'expérience en effet n'est point trompeuse, mais seulement par elle-même incomplète et

obscure : il ne faut pas la rejeter, mais la serrer de près au contraire, interpréter les indications qu'elle fournit et faire servir au progrès de la science les contradictions mêmes qu'elle présente comme autant d'obstacles à son avancement. Ainsi se trouve confirmée cette doctrine chère à Herbart que l'expérience est inintelligible sans la métaphysique, mais que la métaphysique est vaine et stérile si elle ne prend son point de départ comme son point d'appui (ἐπίβασείς τε καὶ ὁρμάς) dans l'expérience.

V

Le phénomène réel (das wirkliche Geschehen). Nouvelle détermination du concept de cause.

Le travail métaphysique nous a conduits à considérer la réalité comme constituée par des êtres simples et immuables, susceptibles d'entrer en connexion (concursus), de former entre eux des aggrégats (zusammen), de telle sorte que l'un d'entre eux, élément central et constant de l'aggrégat, mérite à proprement parler le nom de substance, pendant que les autres qui successivement entrent dans la connexion et en sortent, peuvent être considérés comme les causes des propriétés multiples et changeantes des choses.

Est-ce à dire que tout soit fini, que l'interprétation de l'expérience soit complète, que toutes les difficultés aient été supprimées? Tout au contraire, les questions se pressent et se multiplient, suscitées par les résultats mêmes des investigations précédentes. Qu'est-ce en effet que ces connexions d'êtres simples, que ces concursus simplicium que l'application de la méthode des rapports nous a forcés de concevoir? Que se passe-t-il réellement

dans les êtres simples quand ils entrent dans une connexion, ou qu'ils en sortent? Comment ces connexions diverses peuvent-elles nous servir à expliquer les apparences sensibles qui nous obligent à les supposer, ces propriétés multiples et changeantes des corps, qui n'ont en définitive d'existence que dans le sujet? En quoi consiste d'autre part ce va-et-vient (dieses Kommen und Gehen) des êtres simples qu'il est nécessaire d'admettre pour concevoir que ces êtres simples puissent être tantôt ensemble et tantôt séparés?

Quelques-unes de ces questions ne pourront recevoir que plus tard la réponse qu'elles exigent (dans la Synéchologie et dans l'Idéologie); mais il est possible d'aborder dès maintenant l'explication de ce qui se passe dans le concursus des êtres simples.

Remarquons d'abord que les termes de « connexion » et « d'aggrégat » dont nous avons fait alternativement usage, faute de plus exacts, aussi bien que l'expression de « concursus simplicium » dont Herbart lui-même s'est servi dans ses *Theoriæ de attractione elementorum principia metaphysica*, ne doivent pas nous faire illusion sur la véritable signification du « zusammen » des êtres simples. Ces différents termes semblent impliquer des déterminations spatiales qui doivent être ici rigoureusement écartées : les êtres simples en connexion ne sont point agglomérés à la façon d'atomes matériels; il n'existe entre eux aucune séparation; ils sont pensés et posés ensemble; et s'il était permis de les représenter par des points mathématiques, comme nous y serons d'ailleurs amenés plus tard [1], tous les êtres d'une même connexion ne constitueraient qu'un seul et même point.

1. Voir *Synéchologie*, liv. I, chap. v.

Que se passe-t-il cependant dans cette sorte de pénétration mutuelle qu'est le « zusammen »? Chaque être considéré en lui-même est absolument un, simple, et immuable; rien ne saurait altérer, augmenter ou diminuer la qualité qui constitue son essence; de telle sorte qu'on ne conçoit pas même qu'il puisse arriver en lui quoi que ce soit qui permette d'expliquer la multiplicité changeante des apparences sensibles. Comment trouver dans l'identité de l'être le principe du changement qui est la loi du monde des phénomènes? Difficulté contre laquelle viennent se heurter d'ailleurs tous les systèmes métaphysiques. La réponse, c'est la théorie des *points de vue accidentels* (die zufälligen Ansichten) qui va permettre de la trouver. En effet, la qualité essentielle de l'être, simple en elle-même, peut cependant toujours être représentée, sous un point de vue accidentel, par une expression complexe, à la condition que la multiplicité du point de vue accidentel soit susceptible d'être ramenée à l'unité d'un même concept. Soient donc deux êtres simples en connexion A et B; sous un point de vue accidentel on peut représenter la qualité simple de A par une expression complexe $\alpha + \beta + \gamma$; mais alors on peut aussi concevoir que la qualité simple de B soit susceptible d'être représentée par l'expression complexe $\mu + \nu - \gamma$[1]. De là d'importantes conséquences que nous allons bientôt faire connaître, après avoir répondu à une objection que ne peut manquer de soulever la forme même de cette dernière expression. Eh quoi? dira-t-on, en faisant entrer ($-\gamma$) dans l'expression de B ne se met-on point en contradiction avec le principe qui proscrit toute détermination négative de l'être simple? Pour voir le peu de

1. *Allgemeine Metaphysik*, § 232.

fondement de cette critique, il suffit de remarquer qu'il s'agit ici d'un point de vue purement accidentel. La négation n'a rien d'absolu; mais elle est simplement relative à l'opposition de A et de B. Ne voyons-nous pas qu'en algèbre on affecte du signe négatif les longueurs comptées sur l'abscisse gauche et sur l'ordonnée inférieure, alors que ces longueurs ont en elles-mêmes la même valeur absolue que celles qui sont comptées sur l'abscisse droite ou sur l'ordonnée supérieure? Ne voyons-nous pas qu'en mécanique on considère comme négatives des forces qui en elles-mêmes sont tout aussi positives que celles auxquelles on attribue le signe (+)? C'est ainsi, pour prendre un exemple plus rapproché du cas qui nous occupe, qu'entre deux couleurs simples on peut concevoir une opposition partielle, susceptible d'être exprimée par l'opposition de l'affirmation et de la négation, quoique chaque couleur soit en elle-même parfaitement positive [1].

L'emploi du signe (—) se trouvant ainsi justifié, on voit immédiatement que si l'on rapproche dans la pensée les expressions accidentelles de A et de B, comme on y est invité par l'hypothèse même de la connexion entre ces deux êtres simples, les termes semblables et de signe contraire $(+ \gamma)$ et $(- \gamma)$ se détruisent réciproquement, de telle sorte qu'il reste seulement la somme $(\alpha + \beta + \mu + \nu)$. — Comment interpréter ce résultat? Est-ce à dire que dans les deux êtres simples A et B deux parties s'annihilent réciproquement? Cela est doublement impossible, puisque d'une part les êtres simples n'ont pas de parties, et que d'autre part leur qualité ne saurait être ni augmentée ni diminuée. Ainsi deux êtres

1. *Allgemeine Metaphysik*, § 233.

simples ne peuvent se détruire mutuellement ni en totalité ni en partie. Mais d'autre part il est des cas où il faut nécessairement les penser en connexion sur l'ordre de l'expérience (auf das Gebot der Erfahrung). Si donc les deux êtres simples ne se détruisent pas partiellement par suite de leur mutuelle opposition, comme semblerait l'indiquer de prime abord la considération des points de vue accidentels, encore une fois, que se passe-t-il donc dans leur connexion?

En mécanique, lorsque deux forces égales se trouvent directement opposées, elles se font équilibre, et l'on dit qu'elles s'annihilent réciproquement. Il n'en est rien cependant : si on les considère indépendamment du résultat apparent produit par leur opposition, chacune d'elles demeure en elle-même ce qu'elle est; elle n'est ni augmentée, ni diminuée. Il en est de même dans le cas qui nous occupe. Sous un certain point de vue, représenté par $(+ \gamma)$ dans l'expression accidentelle de A, par $(- \gamma)$ dans l'expression accidentelle de B, A s'oppose à B et tend à le détruire (stören); mais il ne le détruit pas, car la qualité de B ne saurait être altérée, augmentée ou diminuée. Cela revient à dire que A détruirait B autant qu'il est en lui, si B ne résistait (widerstehen), et ne faisait effort pour conserver son être dans l'intégrité de sa nature simple (sich selbst erhalten); de même que B détruirait A, autant qu'il est en lui si A ne résistait avec une égale énergie pour sa propre conservation. Ce qui se produit donc réellement dans la connexion de deux êtres simples, c'est une destruction mutuelle (Störung-perturbatio), empêchée par un acte pur de conservation individuelle (Selbsterhaltung-conservatio sui), qui a lieu dans l'un aussi bien que dans l'autre, car si B se conserve par rapport à A, A se conserve aussi par rapport à

B dans l'intégrité de sa nature simple. Rien n'est changé en définitive dans la nature intime de chacun des deux êtres en connexion, conformément au principe de l'absolue position[1].

On voit comment s'évanouit la négation qui semblait impliquée dans l'expression accidentelle de B. S'il ne résistait à la destruction, B serait partiellement détruit par A, ce qui suppose en B une négation par rapport à ce qui est conçu comme positif en A; mais il résiste et se conserve, et cela implique une négation de cette négation. Tout acte de conservation individuelle est donc conçu par une double négation qui équivaut à une affirmation : B s'affirme dans la qualité qui constitue son essence, et l'on pourrait en dire autant de A, car tout ici est relatif et réciproque[2].

Mais il ne faudrait pas croire qu'il n'y ait pour chaque être simple qu'un seul acte possible de conservation individuelle. Si au lieu de penser $A = \alpha + \beta + \gamma$ en connexion avec $B = \mu + \nu - \gamma$, nous le pensons en connexion avec $C = \pi + \rho - \beta$ sous un point de vue accidentel, c'est β et non plus γ qui détermine ici la façon dont A se conserve par rapport à C : l'acte de conservation individuelle sera donc autre qu'il n'était dans le cas précédent. C'est ainsi que la couleur rouge s'oppose à la couleur violette autrement qu'elle ne s'oppose à la couleur verte. D'autre part le point de vue accidentel $(\alpha + \beta + \gamma)$ n'est pas le seul sous lequel A soit susceptible d'être envisagé. On conçoit donc pour un seul et même être simple, une infinité d'actes possibles de conservation individuelle, qui tous diffèrent les uns des

1 *Allgemeine Metaphysik*, § 234.
2. *Ibid.*, § 236.

autres et ont chacun leur caractère propre (eigenthümliches Character), bien que partout et toujours ce soit le même être simple qui se conserve dans l'intégrité de sa qualité essentielle[1].

Des actes de conservation individuelle, en nombre infini, dont chacun a son caractère propre, et par lesquels l'être simple ne se trouve aucunement modifié, mais persiste au contraire immuable dans l'intégrité de sa qualité essentielle, voilà donc ce qui se passe dans la connexion des êtres simples; voilà ce qui correspond dans la réalité aux apparences multiples et changeantes que nous présente l'expérience. Ces actes de conservation individuelle constituent ce que Herbart appelle le phénomène réel (das wirkliche Geschehen) par opposition au phénomène sensible, à l'apparence (Erscheinung) dont il est le fondement et l'explication; et ce phénomène réel diffère plus encore de l'apparence objective que celle-ci ne diffère de l'apparence subjective, que le mouvement vrai du bateau ne diffère du mouvement illusoire des arbres qui semblent fuir le long du rivage. Et cependant il ne faut pas se dissimuler que le phénomène réel lui-même n'a qu'une réalité relative; il n'est pas l'être lui-même dont la qualité essentielle demeure absolument inconnaissable dans les cas mêmes où le phénomène réel, c'est-à-dire l'acte de conservation individuelle, devient l'objet d'une connaissance. (Nous verrons bientôt que tel est le cas de la sensation considérée au point de vue purement subjectif, comme un acte par lequel l'âme se conserve.) Dans le domaine de l'être rien n'arrive (es gibt keine Ereignisse); les concepts de l'être et du phénomène sont entre eux absolument incommensura-

1. *Allgemeine Metaphysik*, § 236.

bles (die Begriffe des Seins und Geschehens sind völlig incommensurabel [1]).

La considération du phénomène réel nous conduit en même temps à une détermination nouvelle et plus profonde du concept de cause. Nous avons donné précédemment le nom de cause d'un accident à ce groupe d'êtres simples dont la connexion avec un autre être simple jouant le rôle de substance détermine l'accident dans le monde des apparences. L'effet était ainsi une pure apparence résultant à la fois de la connexion des êtres entre eux et de leur rapport à nous-mêmes; et par conséquent il y avait hétérogénéité entre la cause et l'effet. Mais si l'on reste dans le domaine du phénomène réel, on pourra donner le nom de cause à l'action réciproque de deux êtres en présence, par laquelle chacun tend à détruire l'autre en même temps qu'il se conserve lui-même contre la destruction dont il est menacé; et l'effet est ici du même ordre que la cause.

Envisagée à ce nouveau point de vue, la cause diffère totalement des diverses conceptions qu'on s'en est faites et qui toutes succombent sous des objections invincibles, comme l'a prouvé le trilemme du changement.

« Elle n'est point une cause transitive, car les êtres A et B qui se conservent respectivement ne donnent et ne reçoivent rien : chacun d'eux demeure ce qu'il est.

« Elle n'est point une cause immanente, car chaque être est cause d'un acte de conservation individuelle dans l'autre.

« Elle n'est point une liberté transcendantale, car les actes de conservation individuelle, du moment où deux

1. *Allgemeine Metaphysik*, § 235.

êtres simples sont en connexion résulte inévitablement de l'opposition de leurs qualités.

« Elle n'est point une règle du temps (keine Regel der Zeitfolge), car si deux êtres sont supposés en connexion, leurs actes mutuels de perturbation et de conservation individuelle sont par ce fait même supposés, sans aucune détermination de temps (ohne den mindesten Zeitverlauf).

« La causalité n'a point son principe dans des pouvoirs particuliers (in besonderen Vermögen), car elle naît immédiatement d'une opposition qui a lieu entre les deux êtres, mais n'est dans aucun d'eux, pris isolément ; de telle sorte que, la connexion étant supposée, la causalité devient nécessaire aussitôt, et non pas seulement possible.

« Elle n'a point son principe dans des tendances (Tendenzen) ou dans des penchants (Trieben), car la qualité d'un être simple n'implique aucun besoin, aucune privation (keine Qualität eines realen Wesen ist mangelhaft, bedürftig), et ne saurait être conçue à l'état de devenir (in irgend einem Uebergange begriffen).

« Elle n'a point son origine dans des forces particulières (in besonderen Kräften) ; mais les êtres tout entiers et indivisiblement deviennent des forces, ou sont des forces, en tant qu'ils se trouvent en connexion avec d'autres êtres de qualité opposée.

« Enfin on ne saurait substituer à la causalité un absolu devenir (ein absolutes Werden), car chaque être, en soi, demeure toujours identique à lui-même ; et la double négation qui constitue l'acte de conservation individuelle n'a de signification qu'après que l'on a conçu la négation simple qui résulte de l'opposition de deux êtres réels [1]. »

1. *Allgemeine Metaphysik*, § 237.

On ne saurait en effet contester à cette conception de la causalité une très réelle originalité. Mais on peut se demander si elle suffit à tout expliquer, car ce fait même que les êtres sont tantôt ensemble et tantôt séparés doit avoir une cause. Quelle sera donc la nature de cette cause qui, à coup sûr, ne saurait être ramenée à l'action réciproque de deux êtres en connexion, puisque c'est justement le fait même de cette connexion qu'il s'agit d'expliquer? Nous verrons plus tard quelle est la réponse, d'ailleurs peu satisfaisante, à notre gré, que l'auteur fait à cette question.

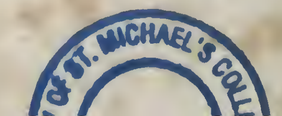
Indépendamment de cette difficulté qui constitue un des côtés ruineux de la doctrine, d'autres questions se posent, auxquelles il importe dès maintenant de donner une réponse. Existe-t-il un rapport quelconque entre les deux manières dont Herbart a conçu la causalité, entre la cause considérée comme la raison des propriétés multiples des corps, et la cause envisagée comme consistant dans l'action réciproque de deux êtres simples en connexion? Ce rapport on peut le soupçonner, mais on ne l'aperçoit pas immédiatement. On ne voit pas davantage, d'une part comment la cause au premier sens du mot détermine dans le sujet la représentation des qualités sensibles des corps, d'autre part en quoi consistent exactement ces perturbations et ces actes de conservation individuelle auxquels se ramène la causalité sous sa seconde forme. Tous ces points obscurs vont se trouver simultanément éclaircis par un rapide coup d'œil jeté sur le problème du *moi*, et sur les conséquences importantes auxquelles conduit sa solution.

VI

Le problème du Moi. L'âme substance.

Le problème du Moi qui constitue le point d'attache manifeste entre la philosophie de Herbart et celle de son maître Fichte, est fondamental chez l'un comme chez l'autre. Il n'est plus sans doute chez le premier, comme chez le dernier, le problème unique et exclusif de la science; mais il a été du moins, comme nous l'avons vu, d'après le témoignage formel de Herbart, le point de départ de toutes ses investigations psychologiques et métaphysiques, et c'est en le résolvant qu'il a cru trouver le moyen de résoudre tous les autres. On comprend donc que la théorie du Moi soit de nature à jeter quelque lumière sur ce qu'il peut y avoir d'obscur dans le reste de la doctrine.

Toutefois le Moi que nous allons considérer n'est plus le Moi de Fichte, le Moi caractérisé par l'identité du sujet et de l'objet, quoique celui-ci puisse lui-même conduire indirectement au but que nous nous proposons. En effet ce que nous cherchons actuellement à déterminer, c'est le réel, c'est l'être. Or nous avons vu que l'analyse du Moi sujet-objet conduit à faire naître le sujet de l'antagonisme des représentations qui se détruisent mutuellement (sich einander aufheben), de telle sorte que, comme l'objet se confond d'ailleurs avec le sujet, le Moi n'est plus alors qu'une place vide (eine leere Stelle), le centre commun (der Mittelpunct), le point de croisement des représentations (der Erkreuzungspunct der Vorstellungen). Le Moi sujet-objet n'en est pas moins donné, et la psychologie aura à déterminer la



genèse de ce concept, mais il est donné à la manière de l'espace et du temps, comme une pure forme, sans réalité. C'est ce que l'on pouvait d'ailleurs prévoir, puisque le Moi, conçu comme l'identité du sujet et de l'objet, est obtenu, grâce à une abstraction supérieure, par l'élimination de toutes les déterminations particulières, qui seules sont réelles, et sans lesquelles il ne saurait lui-même exister, car chaque représentation en particulier peut bien être considérée comme accidentelle (zufällig), mais il n'en est pas de même de toutes prises ensemble. C'est ainsi qu'une table à plusieurs pieds peut bien encore se tenir debout quand on vient à supprimer alternativement l'un ou l'autre, parce qu'elle est alors soutenue par ceux qui restent, mais sans qu'on puisse les supprimer tous simultanément. En rétablissant ces déterminations particulières, c'est-à-dire les représentations diverses, simultanées ou successives, dont le Moi sujet-objet n'est que le point de croisement, on retrouve le Moi individuel constitué par l'aggrégat de ces représentations. C'est le Moi tel qu'il est donné par la conscience commune, le Moi dont chacun entend parler quand il parle de lui-même. Nul n'oserait soutenir que si j'étais né à Péking ou à Orinoko mon Moi serait le Moi qu'il est réellement. C'est là le Moi réel, dont la « Moiitié » (die Ichheit) n'est que le concept abstrait.

Or le Moi individuel présente absolument les mêmes caractères que ces choses douées de propriétés multiples et changeantes (Dinge mit mehreren und veränderlichen Merkmalen), dont nous avons appris à déterminer la véritable signification. Pour résoudre les contradictions qu'il présente, il suffira donc de lui appliquer de la même manière la méthode des rapports. En tant qu'il nous apparaît comme un dans la multiplicité de ses affec-

tions simultanées nous serons ainsi conduits à poser un être simple substance, en connexion avec une pluralité d'autres êtres simples, causes de ses diverses déterminations particulières; et en tant qu'il apparaît comme identique sous la succession d'affections sans cesse changeantes, nous serons conduits à poser comme permanent l'être simple substance, en connexion avec divers groupes d'autres êtres simples qui, tantôt unis avec lui et tantôt séparés, seront les causes de ses affections successives. Cet être simple, substance permanente, c'est justement ce que l'on est convenu d'appeler âme.

Que se passe-t-il cependant dans la connexion de l'âme avec les autres êtres simples? Comme toujours, des perturbations et des actes de conservation individuelle. Et que sont ces actes de conservation individuelle? La réponse impossible dans tout autre cas devient ici facile : les actes par lesquels l'âme se conserve vis-à-vis des êtres simples avec lesquels elle entre en connexion, ce sont ses représentations [1]. Il ne s'agit pas ici d'ailleurs de représentations complexes, comme celle d'un arbre ou d'un animal, mais de représentations simples, saveurs, odeurs, sons, etc. Il faut cependant excepter les couleurs, qui, en vertu du mécanisme psychique, apparaissent toujours comme répandues sur une surface, bien qu'elles soient en elles-mêmes des représentations simples, comme les saveurs ou les odeurs [2]. C'est par analogie avec nos propres représentations que nous pouvons concevoir, mais non pas connaître, ce que sont chez les autres êtres les actes de conservation individuelle. De même dans la doctrine de Leibniz c'est par

1. *Allgemeine Metaphysik*, § 310.
2. *Lehrbuch zur Psychologie*, § 10.

analogie avec nos propres perceptions que nous pouvons concevoir ce qui se passe dans les autres monades.

Nous voyons en même temps par ce qui précède que les propriétés diverses des corps, ces qualités sensibles que nous leur attribuons, ne sont que nos propres actes de conservation individuelle. Elles ne nous font nullement connaître la qualité vraie des êtres simples avec lesquels notre âme se trouve en connexion; elles n'expriment pas plus la nature même de notre âme que celle des autres êtres simples, mais seulement les oppositions diverses de la qualité essentielle de l'une vis-à-vis de la qualité essentielle des autres.

Nous voyons enfin quel est le rapport existant entre les deux manières dont Herbart entend la causalité. Les êtres simples en connexion avec l'âme sont les causes de ses représentations, c'est-à-dire de ses actes propres de conservation individuelle, au second sens du mot; mais comme ces représentations de l'âme sont en même temps ce que nous appelons qualités sensibles des corps, ces mêmes êtres simples sont aussi des causes dans le premier sens. Ils sont donc causes au premier sens en tant qu'on les considère dans leur connexion avec l'être simple qui constitue la substance correspondant à l'objet, au second sens en tant qu'on les considère dans leur connexion avec l'âme elle-même. Mais la première forme de causalité ne se rapporte qu'à l'apparence, la seconde se rapporte au phénomène réel. C'est ainsi que se trouvent résolues du même coup les diverses questions qui se présentaient à la fin de l'étude précédente.

VII

Résumé de l'ontologie.

Nous pouvons maintenant résumer brièvement l'ontologie tout entière pour en embrasser d'un seul coup d'œil les résultats les plus importants.

Les choses avec leurs propriétés multiples et changeantes, aussi bien que le Moi, type de toute existence pour le vulgaire et même pour certains philosophes, ne sont point des réalités, mais seulement des expressions de la réalité, produits complexes du mécanisme psychique. Sous ces apparences se trouvent cachés en même temps qu'exprimés les êtres véritables, absolument simples et immuables dans leur qualité essentielle, susceptibles d'être tantôt séparés (nicht zusammen) et tantôt en connexion (zusammen). Leur connexion doit d'ailleurs être conçue indépendamment de toute détermination d'espace : les êtres simples sont comme des points mathématiques et dans leur concursus ils se pénètrent totalement, bien que la qualité simple et sans degré qui constitue leur essence ne soit en rien altérée, augmentée ou diminuée. Dans ce concursus il se produit cependant quelque chose, le phénomène réel (das wirkliche Geschehen) : chaque être simple tend à détruire l'autre et le détruirait réellement, si celui-ci ne résistait à la destruction partielle ou à l'altération qui le menace (Störung, perturbatio) par un acte pur de conservation individuelle (Selbsterhaltung, conservatio sui). Ces perturbations et ces actes de conservation individuelle diffèrent suivant la nature particulière des êtres en connexion, un même être étant susceptible d'une infinité d'oppositions diverses,

dont chacune est relative à un point de vue accidentel particulier (zufällige Ansicht, modus quidam cogitandi). L'âme est un être simple parmi les autres êtres simples : elle perçoit seulement les actes par lesquels elle se conserve dans l'intégrité de sa nature vis-à-vis des êtres simples en connexion avec elle, sans pouvoir pénétrer jusqu'à la qualité simple et immuable qui constitue son essence, sans pouvoir connaître davantage la qualité vraie des êtres simples tantôt en connexion avec elle et tantôt séparés, non plus que leurs propres actes de conservation individuelle. Les actes de conservation individuelle qui lui sont particuliers et qui seuls sont l'objet de sa connaissance, elle les appelle ses sensations ou ses représentations (Vorstellungen). Mais ces diverses représentations lui sont toujours données sous la forme de groupes, d'aggrégats que nous appelons des choses (Dinge) et auxquels nous attribuons l'unité en vertu d'un mécanisme psychique dont rendra compte la psychologie. L'interprétation de ce fait par la méthode des rapports (Die Methode der Beziehungen, Methodus notionum integrandarum) conduit à poser pour chacun de ces aggrégats un être simple qui est la substance (l'âme elle-même est une telle substance correspondant à cette apparence qui est le Moi) en connexion avec divers groupes d'autres êtres simples qui constituent respectivement les causes des diverses propriétés des objets. Quand un changement apparent (Veränderung) se produit dans les choses, quand un accident disparaît et est remplacé par un autre, c'est que le groupe d'êtres simples qui constitue la cause de cet accident, cesse d'être en connexion avec la substance, pendant qu'un autre groupe différent prend sa place. Il y a donc un être simple qui demeure toujours dans les connexions successives, celui-là même

qui joue le rôle de substance, et c'est en cela que consiste la perdurabilité de la substance. Tant que cet être simple substance est en connexion avec cet autre être simple substance, qui constitue l'âme, l'objet est considéré comme présent; la connexion vient-elle à cesser, toutes les représentations, dont elle était l'origine, cessent du même coup et l'objet est considéré comme absent. Il y a donc une sorte de va-et-vient (ein Kommen und Gehen) des êtres simples, tantôt en connexion et tantôt séparés. Pour expliquer ce va-et-vient il faut sortir de l'Ontologie et pénétrer dans la Synéchologie.

CHAPITRE V

THÉORIE DES FORMES CONTINUES (SYNÉCHOLOGIE)

I

Le continu.

La Synéchologie est, comme son nom l'indique, cette partie de la Métaphysique qui a pour objet le continu (das Stetige). Qu'est-ce donc que le continu? « La continuité, dit excellemment Herbart dans une de ces formules précises et brèves qui lui sont habituelles, est union dans la séparation et séparation dans l'union » (die Continuität est Vereinigung in der Scheidung, und Scheidung in der Vereinigung [1]). Si en effet les parties n'étaient pas distinctes, il n'y aurait pas de quantité, et si elles n'étaient pas intimement unies, on serait en présence d'une quantité discrète et non d'un continu. Aussi la continuité en elle-même ne saurait-elle être saisie nulle part : dans tout continu, on peut distinguer un Ici et un Là (ein Hier und ein Dort), et cette distinction subsiste jusque pour les plus petites parties; mais la continuité n'est ni ici ni là : elle est toujours entre les

1. *Allgemeine Metaphysik*, § 242.

deux. Les parties, tout en étant distinctes, semblent donc tendre à se pénétrer, et Herbart voit dès lors dans le continu une sorte de courant : « Continuität ist Fluss [1] ». Les mathématiciens, en effet, n'ont-ils pas donné au calcul du continu le nom de théorie des fluxions?

Ce que l'on n'a pas suffisamment remarqué, quoique le fait soit d'une grande importance, comme on le verra par la suite, c'est que la continuité n'est pas la même (einseitig) pour tous les continus : les mathématiques, dont on a tort de négliger les enseignements, souvent si précieux pour la métaphysique, sont là pour montrer qu'il y a en quelque sorte des degrés de densité dans la continuité. Ainsi si l'on considère l'expression $\left(a + \frac{1}{x}\right)$ et que dans cette expression on voie dans x une variable susceptible de passer par toutes les valeurs possibles depuis ∞ jusqu'à 1, on obtiendra une série continue qui variera de a à $a + 1$. L'expression $a + \frac{1}{\sqrt{x}}$ donnera aussi une série continue mais plus dense; l'expression $a + \frac{1}{\sqrt[3]{x}}$ un continu plus dense encore et ainsi de suite pour les expressions $a + \frac{1}{\sqrt[4]{x}}$, $a + \frac{1}{\sqrt[5]{x}}$, etc. Les fonctions logarithmiques de tout module donneraient de même une infinité de continus différents; et il existe bien d'autres fonctions encore. Cela montre bien l'insouciance coupable qu'il y a à parler de la continuité comme d'un concept toujours identique à lui-même susceptible de s'appliquer également à toutes les formes du continu, au temps comme à l'espace [2]. Nous trouvons là un nouvel exemple, et ce n'est pas le dernier, de la tendance cons-

1. *Allgemeine Metaphysik*, § 241.
2. *Ibid.*, § 242.

tante de Herbart à chercher dans les mathématiques un moyen d'éclaircir les points obscurs de la métaphysique.

Ce concept de continuité, moins simple qu'on ne le suppose ordinairement, est d'ailleurs éminemment contradictoire. En effet la continuité est union dans la séparation et séparation dans l'union : c'est là déjà une première contradiction d'où beaucoup d'autres découlent. Dans une portion limitée du continu, il doit en effet y avoir une infinité de parties, de telle sorte que la même quantité est à la fois finie et infinie. Le continu doit avoir des éléments puisqu'il est une quantité, et cependant on ne saurait arriver jusqu'à ces éléments derniers, encore moins reconstituer le tout avec les éléments [1]. Ces contradictions sont d'ailleurs tellement évidentes qu'elles ont été aperçues de tout temps par les philosophes, quoique la plupart d'entre eux n'en aient tenu nul compte.

Et cependant, quoique contradictoire, le continu est manifestement donné dans l'expérience, ou du moins c'est un de ces modes de représentation dont on ne saurait se dégager (eine Vorstellungsart deren man sich Niemand losreissen kann [2]). Nous nous trouvons ainsi en présence d'un concept contradictoire qui n'est point arbitrairement formé, mais qui est un produit naturel et nécessaire de la pensée. Conviendra-t-il donc de lui appliquer la méthode de résolution déjà employée pour les choses douées de propriétés multiples et changeantes ou pour le Moi individuel, qui présentent aussi ce double caractère d'être contradictoires et réellement donnés à l'esprit? Nullement; car les conditions ne sont plus les mêmes. Le continu ressemble beaucoup moins aux choses,

1. *Allgemeine Metaphysik*, § 242.
2. *Ibid.*, § 241.

ou au Moi individuel, qu'au Moi sujet-objet. La continuité ne saurait en effet convenir qu'à une seule réalité, la matière; mais nul ne saurait prétendre que l'impossibilité où nous sommes d'arriver aux éléments derniers de la matière soit une preuve suffisante que ces éléments n'existent pas [1]. La continuité n'appartient véritablement qu'à des formes vides (leere Formen), comme l'espace et le temps [2]; et c'est par une illusion, inévitable d'ailleurs, que nous transportons la continuité de l'espace, dont elle est vraiment un caractère, à la matière que nous supposons gratuitement emplir l'espace (den Raum erfüllen). Or l'espace et le temps ne sont manifestement rien de réel (der Raum und die Zeit sind offenbar Nichts [3]); il n'y a pas d'espace absolu, comme l'ont reconnu et établi définitivement Leibniz et Kant. Mais l'espace et le temps ne sont pas non plus, comme le prétendent les kantiens, un apport originel de l'esprit dans la connaissance, ce qui ne ferait que transporter à un espace intérieurement donné toutes les difficultés inhérentes à l'espace donné extérieurement. Pour Herbart en effet il n'y a point de formes *a priori* : « Equidem nego omnes formas insitas [4] ». Pas plus de formes de l'intuition, que de catégories de l'entendement. L'espace et le temps sont en réalité des produits naturels et nécessaires du mécanisme psychique [5]. Bien plus, la continuité même que nous leur attribuons inévitablement ne leur appartient pas en eux-mêmes et à l'origine. En effet ce qui caractérise essentiellement l'espace, c'est seulement l'exté-

1. *Allgemeine Metaphysik*, § 241.
2. *Ibid.*, § 240.
3. *Ibid.*, § 241.
4. *Theoriæ de attractione elementorum principia metaphysica*, § 11.
5. Voir chapitre VII pour l'exposition de la théorie, et IIe partie pour la critique des formes *a priori*.

riorité mutuelle des parties (das Auseinander); et l'extériorité des parties est le contraire même de la continuité qui consiste dans une sorte de pénétration des éléments. De même la continuité n'appartient pas primitivement au temps dont toute l'essence consiste dans la distinction de l'avant et de l'après (das Vorher and Nachher) : le présent lui-même est toujours absolument distinct du passé et de l'avenir, et ne saurait pénétrer en aucune façon ni dans l'un ni dans l'autre, non plus qu'il ne saurait les admettre même partiellement en lui [1]. Il semble donc que la continuité soit un caractère ultérieurement ajouté par un progrès nécessaire de la pensée à ce qui constitue proprement l'espace et le temps, à savoir l'extériorité mutuelle des éléments pour l'un, l'antériorité et la postériorité pour l'autre. La psychologie fournira l'explication de ce fait : dans un intervalle quelconque de temps ou d'espace nous concevons toujours plus de parties qu'il ne nous en est réellement donné; mais la possibilité de chercher plus qu'il ne nous est donné (die Möglichkeit dass mehr als das Gegebene zwischen Puncten gesucht werden kann) est ultérieurement conçue; le mécanisme psychique fournit d'abord des points fixes déterminés entre lesquels la continuité est plus tard introduite par le courant même des reproductions psychologiques (der Fluss der psychologischen Reproductionen) [2], ce qui explique que la continuité même nous apparaisse comme un courant.

Ainsi la continuité n'est point inhérente au réel, mais à des formes vides, produit du mécanisme psychique, et auxquelles elle est postérieurement surajoutée par une nouvelle opération du même mécanisme. Les contradic-

1. *Allgemeine Metaphysik*, § 242.
2. *Ibid.*, § 243.

tions qu'elle implique n'ont donc pas besoin d'être résolues mais seulement expliquées. Il ne faudra point s'étonner de voir subsister ces contradictions après l'achèvement du travail métaphysique : le fait est sans inconvénients puisque aussi bien elles ne portent pas sur l'être réel qui demeure en lui-même exempt de toute contradiction. Mais si la psychologie nous montre dans le mécanisme psychique l'origine et la cause du caractère de continuité que nous attribuons au temps et à l'espace sensible, la véritable nature de la continuité elle-même demeure cependant cachée dans l'inconscient de sa production. C'est à la métaphysique qu'il appartient d'engendrer le continu avec pleine conscience (mit vollem Bewusstsein) : alors le continu, bien que réellement toujours inconcevable (undenkbar) à cause de son caractère contradictoire, deviendra susceptible de servir au progrès ultérieur de la pensée métaphysique : c'est ainsi que l'expression $e^{\varphi\sqrt{-1}} = \cos\varphi + \sin\varphi\sqrt{-1}$ est d'une très réelle utilité en mathématiques, quoiqu'elle n'exprime qu'un rapport entre concepts contradictoires [1].

Pour assister à cette genèse pleinement consciente du continu, il suffit de revenir aux conclusions mêmes du chapitre précédent. L'Ontologie nous a conduits à admettre pour rendre compte des choses une multiplicité d'êtres simples, et pour expliquer l'apparence du changement une sorte de va-et-vient (ein Kommen und Gehen) des êtres simples. Or si la pluralité des êtres simples implique par elle-même une sorte d'espace, leur va-et-vient implique, outre cet espace, le mouvement et le temps. Ce va-et-vient est-il identique au mouvement apparent? l'espace dans lequel il se produit est-il iden-

1. *Allgemeine Metaphysik*, § 240.

tique par ses divers caractères à l'espace sensible? C'est ce qu'il ne faudrait pas se hâter d'affirmer; et pour éviter toute confusion, il sera bon de désigner sous le nom d'espace intelligible, cet espace dans lequel les êtres simples sont nécessairement conçus. Cet espace n'est pas donné, il faut donc le construire.

II

L'espace intelligible.

La construction de l'espace intelligible est présentée deux fois par Herbart, une première fois dans les *Points principaux de la Métaphysique*, et une seconde fois, sous une forme beaucoup plus savante, dans la *Métaphysique générale*. Comme au fond les deux constructions sont également arbitraires, c'est la première rédaction que nous suivrons de préférence, en raison même de sa plus grande simplicité.

La construction de l'espace intelligible suppose d'abord la détermination de ce qu'est le lieu (der Ort). Deux êtres simples A et B peuvent être soit ensemble (zusammen), soit non-ensemble (nicht zusammen) : dans le second cas il ne se produit rien; dans le premier chacun d'eux se conserve vis-à-vis de l'autre contre la perturbation dont il est menacé. Supposons-les non-ensemble : tout en les maintenant réellement séparés de manière qu'il ne se produise en eux ni perturbation ni acte de conservation individuelle, nous pouvons cependant concevoir pour B la possibilité abstraite d'être ensemble avec A, de telle sorte que B se trouve avec A non pas en tant qu'être (Wesen), mais seulement en tant qu'image pure (Bild); et de même nous pouvons conce-

voir pour A la possibilité abstraite d'être ensemble avec B. Ainsi A fournit dans la pensée un lieu à B, et de même B fournit aussi dans la pensée un lieu à A. Ces deux lieux n'existent donc que par la liberté que l'on a soit de poser d'abord A et de concevoir ensuite la possibilité pour B d'être en connexion avec A, soit de poser d'abord B et de concevoir ensuite la possibilité pour A d'être en connexion avec B. C'est ainsi que dans une proposition exactement convertible, comme celle-ci : aucun carré n'est cercle, on a la liberté de prendre indifféremment l'un quelconque des termes comme sujet, d'où résulte pour l'autre le rôle de prédicat; si bien que l'un quelconque des termes peut assigner à l'autre son rôle et en quelque sorte son lieu [1]. En résumé le lieu est donc la simple possibilité dans l'esprit pour un être simple d'être ensemble avec un autre être simple dont il est réellement séparé; c'est une image sans réalité d'un être simple; c'est un point, un point mathématique [2].

Or cette image de l'être, conçu indépendamment de la qualité propre qui constitue son essence, est toujours la même : un être peut donc servir de lieu pour un autre être quelconque, et par conséquent il peut être un lieu pour lui-même. C'est cette circonstance qui va rendre possible une construction de l'espace intelligible.

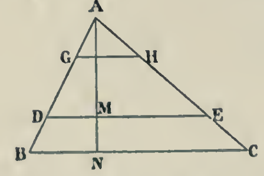
Revenons à nos deux êtres simples A et B : nous supposons qu'ils ne sont point ensemble. Cependant comme l'espace n'existe point encore, il n'y a rien entre eux : ils sont donc juxtaposés (aneinander), et par conséquent leurs lieux sont aussi deux points également juxtaposés. Comme le lieu est pour les êtres absolument accidentel, nous pouvons maintenant en conservant la juxtaposition

1. *Allgemeine Metaphysik*, § 247.
2. *Hauptpuncte der Metaphysik*, § 7.

mettre A dans le lieu de B : alors apparaîtra un troisième point, et les trois points seront en ligne droite, car il n'y a encore de passage entre les deux extrêmes qu'au travers du second (weil für die letzten noch kein andrer Uebergang vorhanden ist als ganz und gar durch den zweiten). Comme la même opération peut être indéfiniment répétée nous obtiendrons une ligne droite qui s'étendra à l'infini du côté de B. Si maintenant nous revenons au point de départ, et si, mettant B à la place de A en conservant la juxtaposition, nous continuons comme précédemment, nous obtiendrons une prolongation à l'infini de la même ligne droite du côté de A. Ainsi se trouve construite la ligne droite infinie dans les deux sens : une des deux directions sera la droite, l'autre sera la gauche. Cette ligne n'est point continue car une portion déterminée ne contient qu'un nombre fini de points. Herbart l'appelle ligne fixe (starre Linie), par opposition à la ligne continue (stetige Linie) dans laquelle la pénétration mutuelle des parties implique une sorte de courant; et montre comment il est possible à l'aide des points qui la constituent de déterminer les concepts fondamentaux de l'arithmétique, la série des nombres cardinaux et ordinaux, les notions de somme, de différence, de produit, de quotient, etc.

Prenons maintenant un troisième être simple C : on pourra aussi le juxtaposer à A, mais autrement que B; et, par un procédé analogue à celui qui a été suivi précédemment, on engendrera une autre ligne droite différente de la première et qui la coupera en A. Il sera dès lors facile de construire le plan (die Ebene) qui fournira une seconde dimension, la largeur, ainsi que les notions d'avant et d'arrière (Vorwärts und Ruckwärts). Dans le plan pourront être également obtenues les diverses figures

planes. Mais ici nous allons voir apparaître la ligne continue, c'est-à-dire la ligne dans laquelle chaque partie doit être conçue comme divisible à l'infini. Supposons un point A et une ligne fixe BC, d'une grandeur donnée, c'est-à-dire contenant un nombre déterminé de points. Joignons le point A aux extrémités de la ligne BC, puis menons une parallèle DE à BC. Comme on peut tirer de A à la ligne BC autant de droites qu'il y a de points entre B et C, il faudra que les points de rencontre de DE avec ces diverses droites rentrent en quelque sorte les uns dans les autres; et c'est dans cette pénétration mutuelle que consiste justement la continuité. Il est d'ailleurs visible que si l'on menait à BC une autre parallèle GH, plus rapprochée de A, la pénétration mutuelle des points serait plus complète encore. On voit apparaître du même coup la possibilité des grandeurs irrationnelles, puisque si l'on joint le point A à un point quelconque N de BC, il n'y a pas nécessairement entre le point D et le point M



où la droite AN rencontre DE un nombre exact de points. La contradiction s'introduit ainsi dans notre construction; mais il n'y a pas à s'en embarrasser puisque nous sommes ici dans le domaine des fictions; et ces fictions sont légitimes à la condition qu'on les considère toujours comme telles, et que dans l'emploi qu'on en fait on respecte toujours la règle qui préside à leur formation. C'est ainsi qu'en algèbre on fait un usage légitime et fructueux de concepts purement fictifs, comme les racines carrées des nombres négatifs.

La considération d'un quatrième être réel D qui peut être juxtaposé à A autrement que B et C permettra ensuite d'obtenir de même la troisième dimension de l'espace ainsi que les notions de haut et de bas : dans cet espace à trois dimensions pourront être construites les diverses figures solides. Il est d'ailleurs impossible de continuer de la sorte et de faire intervenir la considération d'un cinquième point E qui pourrait être juxtaposé à A autrement que B, C ou D, parce qu'il est facile de voir que toute ligne obtenue au moyen de ce point ferait partie d'un cône rentrant dans les constructions précédentes [1].

L'espace intelligible ainsi construit se présente donc à nous avec les mêmes caractères que l'espace sensible : comme lui il a trois dimensions et est infini dans chacune de ces trois dimensions; comme lui aussi il présente la forme de la continuité.

Faut-il s'étonner de ce résultat? C'est manifestement le contraire qui aurait lieu de surprendre. Herbart affirme que sa construction de l'espace intelligible ne suppose point l'existence d'un espace absolu. « Qu'on ne vienne point me parler, s'écrie-t-il, d'un espace absolu, comme d'une hypothèse nécessaire pour les précédentes constructions! (Spreche man nicht von einem absoluten Raume, als Voraussetzung aller gemachten Constructionen! [2]) En cela il a peut-être raison; mais son affirmation est beaucoup plus contestable quand il prétend que sa construction de l'espace intelligible est totalement indépendante de l'intuition de l'espace sensible. Dans la métaphysique générale il fait de vains efforts pour échapper à des critiques qu'il sent iné-

1. *Hauptpuncte der Metaphysik*, § 7. — Cf. *Allgemeine Metaphysik*, § 245-263.

2. *Hauptpuncte der Metaphysik*, § 7. *Rem. finale*.

vitables. Tout en reconnaissant la difficulté de l'entreprise, il supplie le lecteur de se soustraire aux nécessités de l'intuition sensible, de faire abstraction de toute considération d'espace, de ne pas chercher à se représenter ce qui ne doit pas être l'objet de représentation [1]. Quand on dit par exemple que les deux êtres A et B ne sont pas ensemble, il ne faut pas s'imaginer entre eux un intervalle de nature spatiale (ein Zwischenraum); cela signifie simplement qu'ils sont tels qu'il ne se produise en eux aucun acte de perturbation ou de conservation individuelle. Il faut même reconnaître, pour être juste, que la construction exposée dans la *Métaphysique générale*, beaucoup plus savamment élaborée que celle des *Points principaux de la Métaphysique*, semble vraiment pouvoir être conçue indépendamment de l'intuition de l'espace sensible, en ce qui concerne la ligne : c'est que nous pouvons concevoir des séries unilinéaires, comme le temps ou la série des nombres, qui n'impliquent point nécessairement l'espace. Mais sa tentative n'a plus même une apparence de légitimité et la critique reprend tous ses droits, quand il essaie d'engendrer la seconde puis la troisième dimension de l'étendue, et surtout quand il affirme l'impossibilité d'obtenir une quatrième dimension. Comment en effet, en dehors de l'intuition sensible, reconnaître que le troisième être simple C pourra être juxtaposé à A autrement que B, que le quatrième être simple D pourra être juxtaposé à A autrement que B et C? Comment surtout reconnaître en dehors de cette même intuition, que toute ligne obtenue par la juxtaposition à A d'un cinquième être simple rentrera nécessairement dans les constructions précédentes? On peut conjecturer

1. *Allgemeine Metaphysik*, § 246.

que, si Herbart avait connu les travaux de Gauss sur l'espace à N dimensions, il aurait saisi avec empressement l'occasion d'utiliser en métaphysique cette audacieuse conception mathématique, et n'aurait pas songé à identifier l'espace intelligible avec l'espace sensible.

Toutefois il faut reconnaître que sa doctrine se serait trouvée de ce fait profondément modifiée et plus décidément orientée du côté de l'Idéalisme. En effet l'identification de l'espace intelligible avec l'espace sensible, avec l'espace des géomètres a d'importantes conséquences au point de vue de la connaissance : grâce à elle on conçoit que les constructions *a priori* de l'esprit pussent s'appliquer exactement aux phénomènes donnés dans l'expérience : elle permet donc d'établir la légitimité de la géométrie, remplissant ainsi dans la doctrine de Herbart le même rôle que la théorie de l'espace forme *a priori* de la sensibilité dans le système de Kant. Malheureusement, comme nous l'avons vu, cette identification repose sur la pétition de principe impliquée dans la construction de l'espace intelligible.

Mais, sans insister plus longuement sur des critiques trop faciles il vaut mieux chercher à nous placer au point de vue de l'auteur et nous demander quelle est exactement la conception qu'il se fait de cet espace si péniblement construit.

Bien que l'espace sensible et l'espace intelligible présentent les mêmes caractères, ils diffèrent considérablement par leur origine aussi bien que par leur rôle : le premier, engendré par une opération inconsciente du mécanisme psychique, est le lieu des changements et des mouvements apparents; le second, construction de la pensée consciente et réfléchie, de la pensée métaphysique, est en quelque sorte le lieu des êtres réels, et c'est

en lui qu'est conçue cette sorte de va-et-vient des êtres simples qu'impliquent leurs connexions et leurs séparations successives. Il semblerait donc que l'espace intelligible dût s'opposer à l'espace sensible comme l'être s'oppose au phénomène. Mais le réalisme de Herbart ne va pas jusque-là : pas plus que l'espace sensible, l'espace intelligible n'est réel. En effet la contradiction ne saurait avoir accès dans la réalité : or l'espace intelligible tout aussi bien que l'espace sensible est éminemment contradictoire, puisqu'il doit être en définitive conçu comme continu et que la continuité implique de multiples contradictions. Qu'est-ce donc que l'espace intelligible? Pour répondre à cette question, il suffit de faire réflexion sur la manière même dont il a été engendré. Le point de départ de toute la construction est le lieu : or la notion de lieu est obtenue quand on considère la possibilité d'être ensemble pour deux êtres simples qui sont cependant conçus et maintenus séparés (Wir erhalten den Begriff des Orts indem wir im Nichtzusammen dennoch die Möglichkeit des Zusammens festhalten[1]). Comme la construction tout entière repose sur des possibilité de ce genre, on voit que l'espace lui-même avec ses diverses déterminations est une pure possibilité[2]. En d'autres termes, l'espace n'est rien; c'est un pur néant (ein völliges Nichts); ou du moins il n'est rien en soi, rien non plus pour les êtres considérés en eux-mêmes et dont chacun existe pour soi, indépendamment de tous les autres. Il n'est même point à proprement parler le lieu des êtres simples, mais seulement de leurs images (Bilder); il n'existe que dans et par l'esprit qui le pense. C'est ainsi que les divers rapports entre deux langues, entre le grec

1. *Allgemeine Metaphysik*, § 265.
2. *Hauptpuncte der Metaphysik*, § 7, *Remarque finale*.

et l'arabe par exemple, n'existent point en eux-mêmes, n'existent point non plus ni dans l'une ni dans l'autre langue considérée isolément, mais n'apparaissent que dans l'intelligence qui les conçoit par la comparaison des deux idiomes [1]. L'espace intelligible est donc un pur concept (ein Gedankending, mera cogitatio); il est absolument comme le nombre (gerade so wie die Zahl) auquel personne ne songe à attribuer la réalité, une création de la pensée synthétisante (ein Geschöpf des zusammenfassenden Denkens) qui cherche à embrasser ensemble des êtres qui en eux-mêmes doivent être conçus comme indépendants [2]. Il constitue un apport de la part du spectateur (Der Raum ist ein Zusatz von Seiten des Zuschauers [3]). Serait-il donc une forme de l'intuition, non plus de l'intuition sensible, mais d'une sorte d'intuition intellectuelle? La théorie de Kant, fausse au point de vue psychologique, c'est-à-dire en ce qui concerne l'espace sensible, serait-elle vraie au point de vue métaphysique, en ce qui concerne l'espace intelligible? Nullement : comme l'espace sensible, l'espace intelligible est bien une forme, mais pas plus que lui il n'est une forme *a priori*. L'espace, forme originelle du sujet, donnerait lieu en effet aux mêmes difficultés que l'espace réel, que l'espace absolu. Qu'importe en effet que l'espace soit conçu en dehors ou au dedans de la conscience? S'il est donné primitivement tout entier, tout formé, il constitue par là même une réalité, une réalité dans laquelle se trouvent impliquées de multiples contradictions. En vérité la théorie qui, sous le nom d'Idéalisme transcendantal, substitue à un espace extérieurement donné un espace

1. *Allgemeine Metaphysik*, § 265.
2. *Ibid.*, § 266.
3. *Ibid.*, § 294.

donné intérieurement, est au fond un véritable réalisme, « hinter ihrem sogenannten transcendentalem Idealismus steckt ein Realismus [1] ». L'espace n'est donc que dans l'esprit, mais il n'y est point originellement, et n'est point une forme, une loi imposée par lui violemment aux choses (eine Vorschrift); tout au contraire l'esprit l'engendre, et ne l'engendre que conformément à l'occasion qui lui en est donnée (gemäss der gegebenen Veranlassung [2]). C'est seulement une aide pour la pensée; mais une aide à laquelle elle doit nécessairement avoir recours pour concevoir ensemble des êtres qui sont naturellement indépendants les uns des autres (eine Hülfe zu der Zusammenfassung der unter einander unabhängigen Objecte [3]). C'est en cela mais en cela seulement que consiste ce caractère de nécessité attribué à l'espace et qui a conduit les philosophes à concevoir soit un espace absolu extérieurement donné, soit un espace donné intérieurement, forme originelle du sujet pensant. Mais l'espace intelligible n'est ni l'un ni l'autre; il n'est même pas une intuition, mais un pur concept : « conditur de industria et consilio quodam necessario in media metaphysica, nec quidquam nec esse nec videri potest nisi mera cogitatio, eaque ab omni intuitione remota [4] ».

III

La Matière.

L'espace intelligible une fois construit, il devient possible d'aborder une explication de la matière. La matière

1. *Allgemeine Metaphysik*, § 265.
2. *Ibid.*, § 294.
3. *Ibid.*
4. *Th. de attr. el. princ. met.*, § 17.

en effet a pour forme l'espace et pour éléments les êtres simples : il s'agit seulement de se demander quelle situation les êtres simples ou plutôt leurs images doivent occuper dans l'espace intelligible pour engendrer la matière.

Or si nous considérons d'abord deux seulement de ces êtres réels, il est facile de voir que quatre cas peuvent se présenter : 1° les deux êtres simples sont à une distance rationnelle l'un de l'autre; 2° ils se trouvent à une distance irrationnelle, c'est-à-dire aux deux extrémités d'une ligne qui n'est point susceptible d'être représentée par un nombre exact de points, entier ou fractionnaire; 3° ils sont en connexion parfaite, c'est-à-dire se pénètrent entièrement; 4° ils forment une connexion imparfaite (ein unvollkommenes Zusammen), c'est-à-dire sont entre eux comme les points extrêmes d'une hypothénuse et d'un côté de l'angle droit qui doivent en quelque sorte rentrer l'un dans l'autre, mais non pas complètement, parce qu'entre l'hypothénuse et le côté de l'angle droit il n'existe point en général de commune mesure. Or, de ces quatre cas possibles le dernier seul nous offre actuellement de l'intérêt. En effet si les deux êtres sont à une distance quelconque l'un de l'autre soit rationnelle, soit irrationnelle, il ne se produit manifestement rien. S'ils sont en connexion parfaite il se produit seulement ces perturbations et ces actes de conservation individuelle que nous avons appris à connaître. Mais supposons que les deux êtres simples ne se pénètrent que d'une manière incomplète : que se passera-t-il? On aura une perturbation moindre et un moindre degré de l'acte de conservation individuelle? Peut-être; la réponse n'est pas précisément fausse; mais quelques éclaircissements sont indispensables.

Remarquons que notre conception même d'une péné-

tration incomplète de deux êtres simples est une pure fiction, car elle suppose des parties chez des êtres qui par nature n'en sauraient avoir. Toutefois c'est une fiction qui devient nécessaire du moment où nous faisons intervenir des considérations spatiales et qu'il faut conserver sans s'illusionner sur sa véritable signification. Mais dès lors que nous accordons fictivement aux êtres simples des parties, nous devons leur attribuer une figure et la seule figure qui leur convienne est évidemment celle d'une sphère. Nous pourrons donc les considérer comme des sphères, et comme des sphères égales, car il n'y a manifestement aucune raison pour faire intervenir entre elles des différences de dimension. Quelle serait cependant la conséquence d'une pénétration incomplète? Il devrait y avoir perturbation et par conséquent acte de conservation individuelle, là seulement où la pénétration a lieu. Mais cette conception est insoutenable, car elle consisterait à transporter la fiction au sein même de la réalité, et à attribuer positivement et non plus fictivement des parties aux êtres réels qui n'en comportent pas. Il faut donc admettre que la perturbation et l'acte de conservation individuelle se produisent également dans la totalité de la sphère imaginée, mais à un degré moindre qu'au cas d'une pénétration complète. Cela étant, comme l'état extérieur doit manifestement se régler sur l'état interne, le seul réel, puisque la perturbation et les actes de conservation ont également lieu dans la totalité de chaque sphère, la connexion incomplète ne pourra subsister, les deux êtres simples devront arriver à une parfaite pénétration. Cette nécessité en vertu de laquelle deux êtres simples en connexion imparfaite tendent à se pénétrer totalement n'est autre chose que cette force connue sous le nom de force d'attraction.

Des deux forces constitutives de la matière, d'après l'opinion courante des physiciens, adoptée par Kant dans sa Métaphysique de la nature, la première se trouve donc expliquée. Quant à la seconde, la force de répulsion, il faut, pour en rendre compte, faire intervenir un troisième élément. Considérons donc non plus deux mais trois êtres simples dont deux seront supposés identiques. Soient A et A′ les deux êtres identiques, B le troisième. Admettons en outre que B soit placé entre A et A′ de telle sorte qu'il soit en état de pénétration partielle avec chacun d'eux. D'après ce qui précède, et en vertu de la force d'attraction, cette pénétration partielle devrait devenir une pénétration complète; mais pour cela il faudrait que B fût capable d'un acte complet de conservation vis-à-vis des éléments A et A′. Or le contraire est possible et, en pareil cas, comme l'état extérieur doit toujours se régler sur l'état interne, les deux A ne pourront pénétrer complètement en B. On voit par là en quoi consiste la force répulsive qui s'oppose à la force attractive. Il se produira en définitive un état d'équilibre dans lequel A et A′ pénétreront partiellement en B.

Voilà donc la matière avec les deux forces primitives d'attraction et de répulsion qu'on lui attribue; mais il est clair, d'après ce qui précède, que ce ne sont là que des forces apparentes qui ont leur origine dans des conditions déterminées et qui pas plus que toute autre force ne doivent être considérées comme inhérentes aux êtres eux-mêmes : après comme avant, il n'y a de réel que ces êtres et leurs actes de conservation individuelle qui déterminent les rapports spatiaux dans lesquels ils nous apparaissent. Quant à la forme même d'étendue qu'affecte la matière, il suffit pour la voir naître de considérer avec B non plus seulement deux mais plu-

sieurs A : chacun de ces derniers tendra à pénétrer en B mais n'y réussira que partiellement suivant un rapport déterminé par le nombre des A. L'ensemble constitué par les A et par B occupera dès lors dans l'espace intelligible plus qu'un point mathématique : il se formera une molécule (ein Klümpchen) dont la densité sera déterminée par le rapport même des forces d'attraction et de répulsion. Prenez enfin plusieurs B dont chacun pénétrera partiellement dans les A : la molécule s'accroîtra et vous aurez une masse matérielle, un corps (eine körperliche Masse).

Une telle masse offre le caractère de solidité. Ne pourra-t-elle donc être rompue? Il faudra pour cela ou bien que l'état extérieur soit empêché de se conformer plus longtemps à l'état interne — c'est ce qui se produit dans le cas d'une action mécanique; ou bien que les états intérieurs en se modifiant deviennent tels qu'ils exigent un nouvel arrangement externe — c'est ce qui arrive dans le cas d'une action chimique. Dans un cas comme dans l'autre, cette séparation des parties n'a point lieu sans une résistance déterminée par la force d'attraction, et cette résistance croît à mesure que les éléments sont éloignés davantage de leur état d'équilibre, jusqu'au moment où cesse complètement leur pénétration réciproque : à cet instant la masse se rompt subitement puisque avec la pénétration incomplète s'évanouit la force de cohésion. Mais il peut arriver que la cause perturbatrice soit incapable de triompher de la résistance qu'elle rencontre, et si elle cesse d'agir les éléments reprennent aussitôt leur situation première : toute matière est donc nécessairement élastique.

Nous pouvons maintenant déterminer dans quelle mesure il est permis de parler de l'impénétrabilité de la

matière. Considérons en même temps que la masse matérielle constituée par des éléments A et B, une autre masse constituée par des éléments C et D. Deux cas se présentent où la pénétration de CD dans AB sera possible : 1° lorsqu'il n'y aura pas opposition entre les qualités des êtres A et B d'une part, C et D d'autre part, de telle sorte que par le fait de CD il ne se produise pas de modification dans l'état interne, ni par conséquent dans l'arrangement externe de AB — c'est ainsi que la lumière traverse les corps diaphanes; 2° lorsqu'au contraire l'opposition entre les éléments A et B d'une part, C et D d'autre part pourra déterminer un arrangement nouveau — et c'est le cas des combinaisons chimiques.

Enfin une dernière conséquence importante de la façon même dont la matière est engendrée, c'est qu'elle ne constitue point un tout continu. Pour chaque état particulier de la matière en effet les éléments occupent une place fixe et déterminée, et le nombre des éléments qui constituent une molécule est fini. Dès lors s'évanouissent les difficultés relatives à la divisibilité à l'infini de la matière [1].

Cette théorie ingénieuse et originale, qui a du moins le mérite de déduire *a priori* des principes posés les propriétés essentielles de la matière, n'est pas sans présenter de nombreuses difficultés que l'auteur lui-même n'hésite pas à reconnaître. Son inconvénient le plus grave est de recourir à des fictions qui ont, au premier abord, quelque chose de choquant, d'attribuer par exemple l'étendue et une forme déterminée à des êtres qui par nature sont absolument simples. Mais il faut d'une part tenir compte de l'obscurité même d'une ques-

1. *Allgemeine Metaphysik*, § 266-278.

tion qui a été de tout temps une source féconde d'hypothèses invraisemblables, depuis Platon jusqu'à Leibniz, depuis la dyade du grand et du petit jusqu'au *vinculum substantiale*, et remarquer d'autre part que les fictions ne portent que sur la manière dont les êtres simples sont conçus dans l'espace intelligible, c'est-à-dire à proprement parler sur leurs images plutôt que sur eux-mêmes. Si la matière a son fondement dans la réalité, à savoir dans les êtres réels dont les actes de conservation individuelle déterminent les forces d'attraction et de répulsion aussi bien que la situation relative des éléments, elle n'est elle-même qu'une apparence, une apparence vraie pour tout sujet pensant, quelque chose d'analogue aux *phænomena bene fundata* de Leibniz, quoique en un sens un peu différent puisqu'elle ne tombe pas sous les sens : elle est, comme nous le verrons plus loin, une apparence objective (ein objectiver Schein); et les contradictions qui doivent être rigoureusement exclues de la réalité, sont inévitables dans le monde des apparences tant objectives que subjectives, puisque ces apparences ont pour forme commune l'espace, sensible ou intelligible, c'est-à-dire un concept éminemment contradictoire.

IV

Le mouvement. La vitesse. Le temps.

L'étude de la matière nous a montré les êtres simples ou plutôt leurs images fixées en quelque sorte dans le lieu que leur fournit l'espace intelligible. Mais la matière nous apparaît comme le sujet de perpétuelles modifications, et les apparences changeantes du monde sensible nous conduisent à considérer comme tantôt

ensemble et tantôt séparés les êtres simples qui doivent en fournir l'explication. Le passage des êtres simples de l'état de connexion à l'état de séparation et réciproquement implique chez eux une sorte de va-et-vient, et par conséquent un mouvement de leurs images dans l'espace intelligible. Nous rencontrons ainsi sur notre chemin ce concept du mouvement qui a si fort embarrassé les philosophes de tous les temps et auquel Zénon d'Elée a emprunté ses plus fameux arguments contre la réalité du monde sensible.

Or, abstraction faite des mouvements résultant des forces d'attraction et de répulsion qui ne s'exercent que dans les connexions imparfaites, quelle sorte de mouvement convient-il d'attribuer aux êtres simples ou à leurs images? L'être réel est immuable dans la qualité simple qui constitue son essence; et tant qu'il n'entre pas en connexion complète ou incomplète avec deux ou plusieurs autres êtres simples, il ne se produit en lui absolument rien. Dès lors, en un point quelconque de son mouvement il est ce qu'il était au moment précédent et ce qu'il sera à l'instant suivant : dans ces conditions, son mouvement ne saurait être qu'un mouvement rectiligne et uniforme. La physique n'admet-elle pas que dans le monde sensible lui-même tout mouvement commencé persiste indéfiniment avec la même vitesse et dans la même direction, tant qu'aucune action étrangère ne vient s'exercer sur le mobile? Or les mathématiciens nous apprennent que le mouvement uniforme peut être considéré comme le produit de deux facteurs, la vitesse et le temps : ce sont ces deux facteurs qu'il nous faut tout d'abord analyser.

Qu'est-ce donc que la vitesse? La vitesse, répond Herbart, c'est le chemin parcouru pendant un instant (ein

Jetzt), c'est-à-dire pendant un élément du temps, que nous devons tout d'abord considérer comme indivisible. Ce chemin peut être conçu comme étant toujours une fraction du point, dont la construction même de l'espace nous a conduits à admettre la divisibilité, fraction d'autant plus considérable que la vitesse est elle-même plus rapide. Sans doute cette définition de la vitesse implique une contradiction, puisque le mobile est conçu comme occupant simultanément plusieurs lieux, sans sortir à vrai dire du point; mais elle a du moins l'avantage de permettre une réponse facile aux arguments dirigés par Zénon contre la possibilité du mouvement. On voit par exemple qu'Achille atteindra la tortue, que le mobile le plus rapide atteindra le plus lent lorsque la distance qui les sépare sera devenue inférieure à la différence entre ces deux fractions du point qui constituent leurs vitesses respectives.

La notion de direction va cependant susciter une difficulté nouvelle. Si en effet on suppose que le mobile est à la fois en A et en x, Ax désignant une fraction du point A correspondant à la vitesse du mobile, on voit immédiatement qu'il est impossible de distinguer la direction Ax de la direction xA : il faut donc reconnaitre que dans le cas de la direction Ax, le mobile est d'abord en A puis en x; que dans le cas de la direction xA, le mobile doit être conçu comme d'abord en x, puis en A, ce qui conduit à distinguer dans l'élément même du temps un avant et un après (ein Vorher und ein Nachher). Aussi bien quand les contradictions ne portent point sur les réalités mêmes il n'est ni possible, ni nécessaire de les résoudre : il suffit d'arriver à les connaître exactement par une analyse attentive [1].

1. *Allgemeine Metaphysik*, § 284-286.

Considérons maintenant le temps. Dans ce produit qu'est le mouvement, le temps peut être conçu comme le multiplicateur, alors que la vitesse est le multiplicande; mais cela même n'est pas sans exiger quelques explications. La vitesse est une quantité intensive puisqu'elle est susceptible de degrés; or la multiplication d'une telle quantité peut être faite de plusieurs manières différentes. D'abord elle peut avoir lieu intérieurement en quelque sorte et déterminer ainsi un accroissement du degré : c'est ainsi que la chaleur d'un corps peut devenir 2, 3, 4... n fois plus grande. En second lieu la multiplication peut se faire pour ainsi dire extérieurement de telle sorte que le quantum soit augmenté sans que le degré même s'accroisse : c'est ainsi que dans une salle de température homogène, on aura une quantité totale de chaleur 2, 3, 4... n fois plus grande en prenant des volumes 2, 3, 4... n fois plus grands, sans que le degré même de la chaleur subisse d'accroissement. Enfin un dernier cas peut se présenter et c'est justement celui du mouvement uniforme : la vitesse demeure toujours la même, sa quantité intensive n'est point accrue, et d'autre part, c'est toujours un seul et même mobile qui subsiste en différents lieux de l'espace avec une vitesse constante. Qu'est-ce à dire? Aussitôt que le mobile est posé en un lieu, on doit supprimer cette position, pour poser le mobile en un autre lieu contigu au premier (aneinander), et ainsi de suite. On a donc ainsi une série de positions aussitôt supprimées. Si l'on néglige les suppressions successives qui ne servent qu'à empêcher les positions de tomber en une seule, ce qui aurait pour effet de déterminer un accroissement du degré, c'est-à-dire de la vitesse, on a simplement une série de 2, 3, 4... n positions. La vitesse se trouve ainsi multipliée pour un seul

et même mobile, sans subir en elle-même d'accroissement, et le multiplicateur est justement le temps. Le temps est donc le nombre des positions, ou en d'autres termes le nombre du changement : « die Zeit est die Zahl des Wechsels [1] ». C'est la formule d'Aristote : χρονός ἀριθμὸς τῆς κινήσεως. De là il résulte que sans le changement il n'y aurait point de temps. Il n'y a donc point à proprement parler de temps pour l'être simple, identique et immuable. On peut dire cependant que celui-ci dure en ce sens qu'il est là (vorhanden ist) pendant tous les changements successifs (während des Wechsels), qui toutefois ne l'atteignent point en lui-même [2].

D'après l'analyse présente, le temps nous apparaît comme une série d'instants : or chacun de ces instants étant comme un point, le temps peut être considéré comme un analogue de l'espace, ou du moins de l'espace à une seule dimension, de la ligne; non point encore de la ligne continue, mais de cette ligne fixe (starre Linie) dont il a été question dans la construction de l'espace intelligible. De la sorte le temps nous apparaît jusqu'ici comme exempt de toute contradiction : toutes les difficultés que présente le mouvement se trouvent reportées sur son autre élément, c'est-à-dire sur la vitesse. Cependant on ne saurait s'en tenir à cette conception dès que l'on considère non plus un seul, mais plusieurs mouvements. Le temps doit être le même pour tous les mouvements, puisque dans l'analyse précédente il n'a été tenu aucun compte des divers degrés possibles de la vitesse. Or étant donné un premier mouvement, le temps qui mesure ce mouvement pourra être représenté par une ligne susceptible d'être prolongée à l'infini

1. *Allgemeine Metaphysik*, § 289.
2. *Ibid.*, § 287.

dans les deux directions. Si maintenant un second mouvement vient à commencer, la ligne représentant le temps qui le mesure doit coïncider avec la première, puisqu'il n'y a pour tous les mouvements qu'un seul et même temps; mais rien ne dit que les points de la seconde ligne s'appliqueront exactement sur ceux de la première. On sera donc conduit, comme pour l'espace, à admettre pour le temps des longueurs irrationnelles et par conséquent sa divisibilité à l'infini : la contradiction jusqu'ici évitée reparaît dans le concept du temps[1].

Le temps ainsi construit est-il un temps intelligible, correspondant à l'espace intelligible, et qu'il faille distinguer du temps sensible? Sans doute le temps dont il vient d'être question est une construction réfléchie de l'esprit métaphysique, pendant que le temps sensible est un produit du mécanisme psychique [2]; mais il est à remarquer que pour cette construction on ne saurait faire abstraction du temps sensible, comme on fait abstraction de l'espace sensible (au dire de l'auteur) dans la construction de l'espace intelligible; et d'autre part la construction est indépendante de la nature particulière du changement, de telle sorte que la distinction devient ici parfaitement inutile [3]. C'est donc un seul et même temps qui comprend les divers mouvements des êtres simples dans l'espace intelligible et la série de leurs actes de conservation individuelle, aussi bien que les changements de toute sorte qui ont lieu dans le monde sensible.

Revenons maintenant au mouvement lui-même dont les analyses précédentes éclairent les contradictions sans les faire toutefois disparaître. Il ne s'agit pour le moment

1. *Allgemeine Metaphysik*, § 291.
2. Voir *Psychologie* de Herbart, liv. I, chap. VII.
3. *Allgemeine Metaphysik*, § 291.

que de ces mouvements qu'il est nécessaire d'attribuer aux êtres simples pour expliquer leurs connexions et leurs séparations successives. Soient deux êtres simples A et B qui entrent en connexion : il faut donc les considérer comme préalablement séparés, de telle sorte que chacun d'entre eux occupe un lieu déterminé dans l'espace intelligible; et pour que la connexion se produise, il faut que B se meuve vers A, ou que A se meuve vers B, ou enfin que A et B se meuvent réciproquement l'un vers l'autre. Supposons d'abord que B se meuve vers A. Puisque les deux êtres simples ne sont pas en connexion, parfaite ou imparfaite, ils doivent être considérés comme totalement indépendants l'un de l'autre : ce n'est donc pas A qui détermine le mouvement de B. Mais alors quelle est la cause de ce mouvement? Il n'y en a pas : le mouvement en effet n'est pas à proprement parler un état de l'être (ein Zustand) comme l'acte de conservation individuelle; il n'a pas besoin de cause; dans l'être supposé en mouvement, il n'y a rien de plus que dans l'être supposé en repos; et il n'y a pas plus de difficulté à concevoir les êtres comme primitivement en mouvement qu'à les concevoir comme originellement au repos [1]. La position actuelle de B peut être considérée comme un moment particulier d'un mouvement que l'on peut prolonger par la pensée à l'infini en arrière de cette position.

Cependant de ce que le mouvement n'est rien à l'égard des êtres réels, de ce qu'il est pour eux sans signification (ohne Bedeutung) résulte une conséquence importante. Lorsque nous disons que B se meut vers A, cela revient à dire que les divers points de l'espace se meuvent et passent successivement à travers B. Mais ce mouvement

1. *Allgemeine Metaphysik*, § 281.

de l'espace où B était tout d'abord supposé se mouvoir ne se conçoit que par rapport à un autre espace qui demeurerait lui-même immobile. Si nous considérons d'autre part que B doit se rapprocher de A, il faut alors nécessairement que cet espace qui se meut en sens inverse du mouvement primitivement attribué à B entraîne A avec lui. De plus il est aussi vrai de dire que A se meut vers B que de dire que B se meut vers A; d'où il résulterait, d'après ce qui précède, que l'espace qui contient B se meut avec B dans l'espace qui contient A. Par conséquent on peut dire que « chaque être demeure immobile dans son propre espace, mais se meut avec son espace dans l'espace de l'autre » (jedes reale Wesen ruhet in seinem eigenen Raume, jedes sammt seinem Raume bewegt sich im Raume des anderen) [1]. Par là les difficultés qu'implique le mouvement se trouvent reportées des êtres réels, qui ne sauraient admettre la contradiction, à l'espace, forme vide pour laquelle les contradictions sont sans inconvénient. Mais il faut avouer que tout cela ne présente rien de bien clair ni de bien satisfaisant pour l'esprit, et il est grand temps que des explications nouvelles nous permettent de concevoir plus nettement l'idée que Herbart se fait du mouvement des êtres simples.

V

Véritable signification du mouvement. Le Réalisme de Herbart.

Si nous avons résumé brièvement les chapitres relatifs à la vitesse, au temps et au mouvement, c'est surtout pour montrer par de nouveaux exemples le soin constant

1. *Allgemeine Metaphysik*, § 282.

qu'apporte l'auteur à déterminer avec le plus d'exactitude et de précision possible les concepts qu'il emploie. Mais nous arrivons maintenant à la partie vraiment importante de la Synéchologie et, par la détermination définitive de ce qu'il convient d'entendre par le mouvement des êtres simples, nous allons nous trouver en mesure d'établir le véritable caractère du réalisme de Herbart.

On entrevoit déjà, d'après ce qui précède, que le mouvement ne saurait être véritablement attribué aux êtres simples, ne saurait être considéré comme un prédicat du réel. Et cependant ils doivent être conçus comme tantôt ensemble et tantôt séparés : que se passe-t-il donc dans l'intervalle de leurs connexions? Il se produit une simple apparence; mais, comme nous allons le voir une apparence vraiment objective, c'est-à-dire indépendante du sujet, et non pas conditionnée par sa nature propre, comme l'est chez Kant le phénomène prétendu objectif et qui n'est qu'universellement subjectif.

Revenons à nos deux êtres simples A et B qu'il faut concevoir comme séparés antérieurement à leur connexion. La construction de l'espace intelligible peut avoir son point de départ dans un être simple quelconque : en posant A nous posons donc du même coup l'espace intelligible qui aurait en lui son origine, avec toutes ses déterminations. Dès lors jetant sur B le filet de l'espace (das Netz des Raums), nous cherchons à lui imposer dans cet espace, qui est celui de A, un lieu déterminé; mais comme B est totalement indépendant de A, il échappe à ce rapport spatial que l'esprit voudrait lui imposer. L'esprit qui l'a posé en un lieu est obligé de supprimer sa position pour la répéter au point suivant et ainsi de suite : l'être B semble donc se mouvoir sans

toutefois jamais sortir de l'espace qui n'est que la possibilité générale de concevoir ensemble deux êtres réellement indépendants l'un de l'autre (die Möglichkeit der Zusammenfassung[1]) : sa direction et sa vitesse sont déterminées par la manière même dont il échappe continuellement à la relation que l'esprit voudrait lui imposer. (Die Geschwindigkeit und die ihr inwohnende Richtung sind die Bestimmungen wie und inwiefern die Zusammenfassung misslingt[2].) Le mouvement apparent de l'être simple tient donc uniquement à la forme de l'espace et par conséquent n'a lieu que pour le spectateur, puisque l'espace lui-même est un apport de la part du spectateur (ein Zusatz von Seiten des Zuschauers).

Jusqu'ici le réalisme de Herbart semble bien voisin de l'idéalisme et particulièrement de l'idéalisme transcendantal de Kant; mais les différences ne vont pas tarder à apparaître. Si le mouvement n'a lieu que dans et pour le spectateur, il ne dépend cependant en aucune façon du sujet. On peut, dit Herbart, concevoir l'intelligence avec l'espace qu'elle construit, mais conformément à l'occasion qui lui en est donnée (gemäss der gegebenen Veranlassung), comme un miroir où viendraient se peindre les images des êtres simples : ces images ne sont que dans le miroir mais leur situation respective aussi bien que leur état de mouvement ou de repos ne dépendent point de l'intelligence et lui sont au contraire imposés. Il résulte de là que les diverses relations spatiales dans lesquelles apparaissent les êtres simples sont totalement indépendantes du sujet et demeurent identiques, quel que soit le spectateur. En l'absence même de tout spectateur réel, toutes choses se passeraient de même pour un spec-

1. Voir *supra*, théorie de l'espace.
2. *Allgmeine Metaphysik*, § 295.

tateur purement imaginaire : les mouvements apparents se poursuivraient d'une manière idéale, comme s'il y avait quelqu'un pour les percevoir.

Pour bien comprendre cette doctrine il serait peut-être bon de la rapprocher de la théorie de Stuart-Mill sur les possibilités permanentes de sensation. « Que je sois pré- « sent ou absent, dit le philosophe anglais, le feu s'éteint « dans ma chambre et met ainsi fin à une possibilité de « chaleur » : c'est-à-dire que les pures possibilités se succèdent exactement comme se succéderaient les sensations elles-mêmes. De même les mouvements apparents de Herbart, bien qu'ils n'aient réellement lieu qu'autant qu'il existe au moins un sujet dans lequel viennent se peindre les images des êtres simples, se poursuivent néanmoins d'une manière purement idéale, et pour ainsi dire en tant que possibilités, en l'absence de tout spectateur. Voilà pourquoi l'ensemble de tous ces mouvements constitue une apparence sans doute, mais une apparence objective (der objective Schein) vraie au regard de toute intelligence quelle qu'elle soit.

C'est peut-être ici le moment d'indiquer quel est véritablement le rôle des formes de l'espace et du temps dans la connaissance. L'espace permet d'embrasser dans une même intuition, ou, pour mieux dire, dans une même pensée, des êtres qui en eux-mêmes sont totalement indépendants les uns des autres; le temps permet de même de réunir, par l'intermédiaire du mouvement, les phénomènes réels, c'est-à-dire les actes purs de conservation individuelle qui par eux-mêmes ne présentent entre eux aucune liaison [1]. L'espace et le temps sont donc, chez Herbart, comme chez Kant, des conditions de

1. *Allgemeine Metaphysik*, § 297.

l'unité de la pensée. Seulement, pour l'un ces formes sont imposées par le sujet qui les porte originellement en lui; pour l'autre, si l'unité de l'être simple qui constitue l'âme fonde leur propre unité, elles ont d'autre part leur condition dans la réalité elle-même. C'est pourquoi le premier est plus près du réalisme, pendant que le second est plus voisin de l'idéalisme.

Le caractère réaliste de la doctrine de Herbart apparaît plus manifestement encore, quand on considère que la différence entre l'espace sensible et l'espace intelligible ne porte en définitive que sur la manière dont ils sont engendrés, de telle sorte que l'on peut et que l'on doit, en les identifiant, supprimer cette sorte de barrière que l'on avait posée entre eux (die Scheidewand zwischen dem intelligibeln und dem sinnlichen Raume fallen zu lassen [1]), ce qui rend possible le passage du monde intelligible au monde sensible. L'espace sensible est en définitive celui-là même où se meuvent ou semblent se mouvoir les êtres simples tels qu'ils sont conçus par la pensée métaphysique; les changements qui se produisent dans les corps correspondent aux états de connexion et de séparation successifs de ces êtres simples; les événements du monde sensible (die Ereignisse) traduisent à leur manière les actes purs de conservation individuelle, c'est-à-dire le phénomène réel (das wirkliche Geschehen); enfin la matière construite dans l'espace intelligible au moyen des êtres réels, c'est au fond cette matière même que nous percevons par les sens, comme le montre d'ailleurs l'identité des propriétés de l'une avec les propriétés de l'autre. La pensée métaphysique ne fait que dépouiller la matière de ses qualités secondes, chaleur, couleur,

1. *Allgemeine Metaphysik*, § 299.

odeur, saveur, etc., qui ne sont que les actes de conservation individuelle propres au sujet, pour ne considérer en elle que les éléments simples et les mouvements dont ils sont animés. C'est ainsi que la physique se représente le monde comme n'étant, indépendamment de tout sujet sentant, que le vaste domaine, obscur et muet, où les atomes entrelacent sous d'innombrables formes différentes leurs mouvements réguliers et rythmés. Toutefois la métaphysique n'est pas la science : elle ne cesse pas de mériter son nom : elle va plus loin que la physique; et pénètre jusqu'à l'être même, alors que cette dernière, franchissant seulement le domaine des apparences subjectives, s'arrête à l'apparence objective. Pendant que la physique conçoit l'espace et le mouvement comme des réalités, la métaphysique reporte dans le sujet lui-même l'espace et les mouvements divers qui s'y produisent, concentrant toute la réalité dans les êtres simples et leurs actes purs de conservation individuelle. Pendant que la physique attribue réellement l'étendue à ses atomes, la métaphysique n'accorde la forme et la divisibilité idéale qu'aux images des êtres simples, pures fictions auxquelles l'esprit est obligé d'avoir recours pour se représenter la réalité. Pendant que la physique enfin affirme l'impénétrabilité de ses atomes, la métaphysique considère ses êtres simples comme entièrement pénétrables les uns aux autres, si bien que leur pénétration réciproque constitue un des principes fondamentaux sur lesquels repose tout le système.

En résumé la doctrine de Herbart est bien une forme du réalisme; mais elle est, pourrait-on dire, un réalisme idéaliste. Elle est réaliste en ce qu'elle affirme la réalité de l'être et même d'une multiplicité incalculable d'êtres, dont chacun existe en soi et pour soi, en ce qu'elle

attribue à la matière même un fondement réel, et non pas seulement idéal, en dehors du sujet. Mais elle est idéaliste en ce qu'elle refuse à l'espace, au temps, au mouvement toute réalité, et ne voit dans les deux premiers que des formes pures, engendrées soit par le mécanisme psychique, soit par la réflexion métaphysique, qui n'est elle-même, en dernière analyse, qu'un produit plus complexe et plus éloigné du mécanisme psychique [1]. Elle est réaliste et dogmatique en ce qu'elle voit dans les choses le fondement de la connaissance que nous en avons, en ce qu'elle affirme la possibilité pour l'esprit d'arriver à connaître exactement des rapports et des relations vrais (die Verhältnisse und Zusammenstellungen richtig erkennen) [2]. Mais elle est idéaliste et relativiste en ce qu'elle refuse à l'intelligence le pouvoir de se représenter les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes (an kein eigentliches Abbilden der Dinge, wie an sich sind, zu denken ist) [3], et de connaître les qualités vraies des êtres et de l'âme elle-même. Ces différents caractères de la philosophie de Herbart apparaîtront plus clairement dans la suite, par une comparaison attentive de la doctrine avec les systèmes dont elle procède et particulièrement avec l'idéalisme kantien.

VI

Derniers problèmes de la philosophie naturelle.

L'étude métaphysique de l'espace et du temps, du mouvement et de la matière fournit à la philosophie de la nature ses principes et ses fondements. Nous ne sui-

1. Voir *Psychologie* de Herbart, liv. VIII, chap. VII.
2. *Lehrbuch zur Einleitung*, § 154, rem. 3.
3. *Ibid.*

vrons point Herbart dans les explications toujours ingénieuses, mais trop souvent arbitraires, qu'il donne des différents phénomènes naturels, de la lumière et de la chaleur, de l'électricité et du magnétisme, de l'organisation et de la vie, de l'attraction à distance enfin, manifestement incompatible telle qu'on l'entend ordinairement avec les principes de sa doctrine, puisqu'il se reconnaît d'autres forces que les forces apparentes d'attraction et de répulsion qui apparaissent dans la connexion incomplète des êtres simples. En général les solutions données à ces problèmes particuliers, toujours plus ou moins étroitement liées à l'état contemporain des connaissances positives, ne présentent jamais qu'un médiocre intérêt, lorsque le temps est venu renverser les hypothèses scientifiques sur lesquelles elles sont péniblement échafaudées, et auxquelles elles empruntent momentanément une illusoire vraisemblance. Notre but d'ailleurs ne comporte point l'examen de ces points de détail; mais il nous faut tout au moins, avant de clore ce chapitre, indiquer brièvement les réponses fournies par Herbart aux grands problèmes de l'ancienne Cosmologie rationnelle qui ont donné lieu aux antinomies kantiennes.

1° Le monde est-il fini ou infini dans l'espace? Est-il éternel ou a-t-il eu un commencement dans le temps? Ces deux questions, ordinairement réunies, et particulièrement par Kant, doivent être au contraire, d'après Herbart, soigneusement séparées. En ce qui concerne la première, il faut remarquer tout d'abord que le nombre des êtres simples, quoique assurément immense et incalculable, doit être cependant fini et déterminé, car l'infini est contradictoire et incompatible avec la réalité. Mais alors l'espace dans lequel nous les concevons ne saurait être infini; car un espace infini supposerait des vides

infinis entre les aggrégats d'êtres simples, d'où l'impossibilité de les penser ensemble, alors que l'espace exprime justement la possibilité de les embrasser (die Möglichkeit der Zusammenfassung). Ce qui est vrai c'est que l'espace n'a pas de bornes déterminées, ce qui n'a pas d'inconvénients puisqu'il n'est qu'une simple forme, et qu'il doit être prolongé dans chaque cas particulier autant qu'il est nécessaire pour les mouvements qu'il convient d'attribuer aux êtres simples [1]. La seconde question est résolue d'une manière différente. Le quantum du phénomène réel (das wirkliche geschehen) doit être fini et déterminé comme le nombre des êtres simples, par cela même que l'indétermination est inconciliable avec la réalité. Mais ce quantum fini du phénomène réel peut cependant remplir un temps infini, grâce aux mouvements, dont le temps est le nombre, qui peuvent et doivent toujours être prolongés indéfiniment en arrière de la position actuellement occupée par les êtres simples, puisque, aussi bien, un commencement de ces êtres simples est incompatible avec le principe de l'absolue position. La difficulté se trouve donc tranchée grâce à la distinction établie entre le phénomène réel dont le quantum doit être fini et l'apparence objective qui peut être sans inconvénient considérée comme se poursuivant indéfiniment dans le temps (durch Unterscheidung zwischen Wirklichkeit und Schein die Schwierigkeit der abgelaufenen unendlichen erfüllten Zeit gehoben wird [2]).

2° La matière est-elle divisible à l'infini? La réponse négative résulte nécessairement d'une part du nombre fini des êtres simples qui en constituent les éléments der-

1. *Allgemeine Metaphusik*, § 300.
2. *Ibid.*, § 301.

niers et irréductibles, d'autre part de la théorie même de la matière, telle qu'elle a été exposée plus haut.

3° et 4°. Existe-t-il des causes libres à l'origine des séries de phénomènes? Y a-t-il une cause première du monde? La théorie de la cause, telle qu'elle a été présentée dans l'ontologie, indique suffisamment la réponse négative qu'il convient de donner à ces deux questions. La causalité ne consiste que dans les perturbations mutuelles et les actes de conservation individuelle qui se produisent dans la connexion des êtres simples : il n'y a pas de cause libre; et il n'existe pas davantage de cause transitive ou immanente. D'ailleurs toute production des êtres simples serait contraire au principe de l'absolue position.

CHAPITRE VI

PHILOSOPHIE RELIGIEUSE DE HERBART

I

Dieu et la finalité.

La solution antithétique que donne Herbart de la quatrième des antinomies kantiennes nous conduit naturellement à dire quelques mots de ses conceptions théologiques. Sa doctrine ne semble guère favorable à l'esprit religieux. Elle n'est en définitive qu'une sorte d'atomisme, un atomisme métaphysique et imprégné d'idéalisme. Pour elle comme pour l'atomisme matérialiste, il semble que Dieu soit une hypothèse dont la théorie n'ait que faire. Les connexions et les séparations successives des êtres simples d'une part, les complexions et les fusions de représentations d'autre part [1], ne rendent-elles pas suffisamment compte de tout ce qui se passe dans le ciel comme dans les organismes, dans la nature comme dans l'âme? Le mouvement primitif attribué aux êtres simples n'explique-t-il pas l'origine même des

1. Voir *Psychologie* de Herbart, chap. VII.

séries de phénomènes, tant des apparences objectives que du phénomène réel? Les êtres simples existent en soi et par soi; ils ne requièrent point de cause : la preuve de l'existence de Dieu tirée de la contingence du monde est donc vaine. Le mouvement des êtres simples, d'ailleurs purement idéal, est conçu comme originel et n'a point besoin de cause : l'argument du premier moteur est donc aussi sans valeur. Quant à la preuve ontologique, Herbart a appris de Kant et c'est là le plus grand service qu'il reconnaisse lui devoir, que l'existence ne saurait être impliquée dans aucun concept quel qu'il soit : la réfutation de l'argument de Descartes et de saint Anselme demeure pour lui la partie la plus solide et la plus durable de la Critique de la Raison pure.

Et cependant Herbart est un esprit éminemment religieux : sa conscience, à défaut de son système, ne saurait se passer de Dieu. « Tous les hommes, dit-il, en citant un vers du père des poètes, ont besoin des dieux » (bedürfen der Götter). La religion est un besoin de la vie et un besoin du cœur : sans elle l'existence ne serait d'aucun prix (geringfügig [1]). Ces considérations à vrai dire ne sauraient avoir une grande valeur pour un homme de concepts (ein Begriffmensch), pour un penseur qui recommande si instamment de se défier du sentiment. Les besoins moraux eux-mêmes ne sauraient avoir chez Herbart la même autorité que chez Kant, car en même temps que la liberté transcendentale, il rejette le principe de l'obligation et fait reposer le devoir sur les idées morales, au lieu de faire découler les idées morales du devoir. Et cependant le système lui-même n'est point irrévocablement fermé aux conceptions théo-

1. *Aphorismen zur Religionslehre.*

logiques : l'expérience, cette large et solide base de la métaphysique, conduit théoriquement à Dieu. Si le cours de la nature aussi bien que son commencement ne présentent rien de merveilleux et trouvent une facile explication, tant qu'on considère isolément chaque série de phénomènes, il en est tout autrement lorsqu'on envisage la finalité qui éclate dans la manière dont les diverses séries de phénomènes ont été originellement disposées. (Der Fortgang einmal angefangener Reihen des Naturlaufes bleibt, nach den Erklärungen, die man davon zu geben im Stande ist, nicht mehr wunderbar — Wunderbar ist ebensowenig, der Anfang irgend einer Reihe von Begebenheiten im allgemeinen : dieser musste hervorgehn aus den ursprünglichen Bewegungen. — Aber wunderbar im höchsten Grade ist und bleibt das Beginnen eines zweckmässigen Naturlaufes [1].) Herbart rétablit donc la preuve physico-théologique qu'il regrette de voir condamnée par Kant. Il combat l'explication que son prédécesseur donne de la finalité, en faisant remarquer d'abord qu'il n'y a point de raison, faculté primitive, et par conséquent point d'idées inhérentes à la raison, et ensuite que si la finalité était une telle idée, elle devrait être également appliquée par tous et à tout. D'où vient donc que l'application de l'idée de finalité ne s'impose que dans un très petit nombre de cas? D'où vient que tant de penseurs l'aient méconnue? « La conception téléologique du monde n'est nullement la conception commune, naturelle, ordinaire » (die teleologische Weltansicht ist nicht die gemeine, natürliche, gewöhnliche [2]). Elle n'apparaît que fort tard dans l'histoire de la philosophie, avec l'école de Socrate. La divi-

1. *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, § 155.
2. *Ibid.*

nité est jalouse! voilà la croyance naturelle des hommes, celle à laquelle ils reviennent toujours : « πᾶν θεῖον φθονερόν : das ist die natürliche Meinung der Menschen; daher gleiten sie immer wieder zurück [1]. » Et Platon n'a pas exprimé une vérité banale lorsqu'il s'est écrié que Dieu est bon et que la bonté est exempte de toute espèce d'envie! « Ἀγαθὸς ἦν ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενος οὔδέποτ' ἔνεστι φθονός. » (Timée.)

Mais dès lors qu'on rejette la théorie de Kant, du moment où la finalité ne peut plus être rapportée au sujet qui la trouve dans les choses et ne l'y place pas, l'argument physico-théologique reprend toute sa force. « Un « cours des choses réglé par la finalité ne doit pas seule- « ment tendre vers une fin; il doit procéder d'une fin « préalablement pensée, voulue, et ensuite réalisée par « un esprit doué d'efficace. » « Das Zweckmässige nicht bloss treffen zum Zweck, sondern ausgehn vom Zweck, welcher zuvor gedacht, gewollt and ausgeführt wurde von einem wirksamen Geiste [2]. » « D'où savons-nous qu'il existe autour de nous d'autres intelligences? D'où tenons-nous que nous sommes entourés d'hommes et non pas seulement de formes humaines? D'où vient que nous distinguons l'homme raisonnable du fou? N'est-ce pas à la disposition de moyens appropriés à une fin? Et le même raisonnement ne conserve-t-il pas toute sa valeur, quand la vue de la finalité manifeste dans le monde conduit à y voir l'œuvre d'une intelligence [3]? Herbart, sans entrer d'ailleurs dans de longs développements, car il n'a jamais écrit d'ouvrage spécial sur les questions théologiques, rappelle la constitution merveilleuse

1. *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, § 155.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, rem. de la 2e édit.

de l'œil et du cœur. Il cite un passage de l'astronome Schubert, de Saint-Pétersbourg, déclarant que le rapport des masses des planètes qui constituent notre système solaire, assure à ce système une éternelle durée, à l'exclusion de tout autre, et rapportant à la sagesse divine le mérite d'un choix si avantageux à la conservation de l'ordre.

Et toutefois il reconnaît que le raisonnement qui de la finalité apparente dans les choses conclut à une fin préalablement pensée, voulue et exécutée par une intelligence, ne saurait être considéré que comme une hypothèse hautement vraisemblable, qu'il ne faudrait pas cependant confondre avec une démonstration rigoureuse. Il a appris de Kant la prudente réserve qu'il convient d'observer en matière théologique. Et cette réserve se manifeste surtout dans sa tentative pour déterminer la nature et les attributs de Dieu. Nous ne pouvons connaître l'essence propre d'aucun être, pas même de notre âme : comment pourrions-nous donc espérer d'arriver à la connaissance de l'essence divine? Aussi raille-t-il l'audace présomptueuse de ces philosophes qui parlent de Dieu comme d'un objet scientifiquement connu, comme si les données ne nous manquaient pas pour arriver à une telle connaissance, et ne nous avaient peut-être pas été à dessein et sagement refusées. La religion, dit-il, n'aurait rien à gagner à une connaissance exacte et précise de la nature divine, car la religion repose tout entière sur l'humilité, la reconnaissance et la vénération (auf Demuth und dankbarer Verehrung), qui sont suffisamment assurées par la limitation même de notre savoir. Il ne faut donc pas demander à la science une réponse à des questions qui sont hors de la portée de la raison humaine; il doit suffire à l'esprit religieux que la spéculation fasse

justice des systèmes qui, comme le Spinozisme et l'Idéalisme, lui sont manifestement défavorables, quoique cependant les âmes élevées (et c'est aussi une remarque de Kant) aient su de tout temps s'accommoder des plus mauvaises doctrines [1].

Il est impossible de méconnaître dans ces diverses considérations l'esprit même de l'auteur de la Critique, visible encore dans la manière dont Herbart a recours à la morale pour essayer de donner une précision relative à sa conception de la Divinité. Et cependant la Morale de l'un est profondément différente de celle de l'autre. Avec la liberté transcendantale [2] Herbart rejette le principe de l'obligation fondement de la morale kantienne. Ce qui est absolu pour lui, ce n'est pas le devoir, ce sont les jugements d'approbation (der Beifall) et de désapprobation (das Missfallen); il existe de tels jugements non seulement en ce qui concerne les actes moraux, mais aussi bien en ce qui concerne les productions de la nature et de l'art. Il faut restituer au bien son antique dénomination τὸ καλόν; le bien n'est qu'une espèce dont le beau est le genre; la Morale n'est qu'une branche de l'Esthétique. Son caractère distinctif consiste uniquement en ce que les jugements d'approbation et de désapprobation dont elle s'occupe ont pour objet le sujet lui-même et sa volonté, de telle sorte que, l'objet étant ici nécessairement donné, de tels jugements sont inévitables. Sans nous arrêter à la difficulté que présente l'existence de ces jugements primitifs (Ursprünglich) dans une doctrine aussi nettement empiriste que l'est celle de Herbart, nous remarquerons avec lui que le travail logique en s'exerçant sur les jugements d'approbation et de désapprobation, parvient à en

1. *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, § 155.
2. Voir IIe partie.

dégager certaines idées, les idées mêmes du beau et du bien, l'idée de la liberté interne (die innere Freiheit) qui consiste uniquement dans l'accord (Einstimmung) de la volonté (der Wille) avec le jugement (die Beurtheilung); l'idée de la perfection (die Vollkommenheit), l'idée de la bienveillance (das Wohlwollen) qui implique l'amour (die Liebe), l'idée de la justice (die Billigkeit) [1]. Toutes ces idées ont une valeur absolue, comme les jugements dont elles procèdent. Comme Kant dans sa dialectique de la Critique de la Raison pure, comme Schopenhauer, dans son Esthétique, comme Schelling et Hegel enfin, Herbart se souvient ici manifestement de Platon. Toutefois il se garde bien de réaliser ces idées : il ne les prend que pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire pour de purs idéaux, jusqu'à ce que la Métaphysique vienne en quelque sorte leur fournir un substrat commun dans l'être intelligent, principe de l'ordre universel auquel conduit la considération de la finalité. C'est ainsi que la science spéculative et la science pratique, essentiellement distinctes dans leurs principes qu'on ne saurait confondre sans les plus graves inconvénients [2], viennent cependant coïncider dans leurs résultats derniers. La Métaphysique est science du réel, l'Esthétique science de l'idéal; mais l'idéal est sans objet sans le réel, et le principe suprême de l'ordre manifesté dans le réel, demeure insuffisamment déterminé, tant qu'on ne l'identifie pas avec l'idéal : le réel conduit à poser lui-même l'idéal comme condition dernière du réel envisagé dans sa forme harmonieuse.

Dans un de ses plus anciens ouvrages (*Ueber philosophisches Studium*) Herbart, par manière de raillerie, a essayé d'exprimer, dans le langage obscur et allégorique

1. *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, § 89-96.
2. Voir *supra*, liv. I, chap. I.

si en honneur dans l'école de Schelling, les conclusions dernières de sa philosophie. Nous ne pouvons résister à la tentation de citer tout au long ce passage, dont la traduction malheureusement ne peut donner qu'une idée fort imparfaite.

« La spéculation cherche le Très-Haut (das Höchste). « Cet objet auquel elle aspire, le Premier (das Erste), le « Beau (das Schönste), l'Aimé (das Liebste) le lui dési- « gnent en quelque sorte du doigt (winken es ihr wie « mit einem Wink). Elle les appelle d'un seul nom : le « Saint (das Heilige).

« Obéissant au signe qui lui est fait, tout entière à ce « signe, et échappant à la tyrannie du sentiment qui har- « diment exige et impose, la spéculation reconnaît peu à « peu à la place de l'unité pressentie (statt des geahn- « deten Einen) la Trinité : forme pure, car les trois mem- « bres de cette Trinité habitent également (insgesammt) « en dehors du domaine de l'être (ausser dem Sein).

« Dans le lointain flottent (schwebt) le Premier et le « Beau, base infinie mais non point fixe (als Basis, uner- « messlich doch nicht starre) d'un mystique triangle, en « telle façon que si cette base venait à s'évanouir et à se « réduire à un point, l'Aimé, sommet du triangle, s'abais- « serait et viendrait se confondre avec eux (sich senken « würde zusammenfallend mit jenen in Eins).

« Le Premier se laisse découvrir dans le Temps. Il con- « duit à l'Être et par l'Etre au temps, et ainsi à l'éternel « contradictoire (zum ewigen Widerspruch), qui, pur « néant (ein leeres Nichts), fournit une clef qui n'est rien « pour les énigmes du monde qui ne sont rien (der « nichtige Schlüssel ist zu den nichtigen Räthseln der « Welt).

« Le Beau ne connaît point le Temps; il ne connaît point

« non plus l'Etre. Sans résister, mais sans le savoir, il « suivrait le maître commun de l'un et de l'autre (es « würde dem Meister folgen zu beidem). Doux, comme « il est, il se laisse exprimer en de durs oracles. Elles « retentissent sourdement les voix prophétiques, au loin « dans le temps, et au plus profond du cœur.

« Ne parlez pas de l'Aimé : ne le cherchez pas dans le « Beau; ne le cherchez pas dans le Premier, ne le cher- « chez pas du tout.

« Par-dessus tout et au sein même de l'Être, Il est, le « Vrai (das Wahre). Par lui brille dans le Temps et dans « l'âme des hommes la constellation à la triple étoile (Die « Dreigestirne)[1]. »

Il nous est actuellement facile d'interpréter ce langage symbolique et volontairement obscur, qui contraste singulièrement avec le style ordinairement si clair et si précis de l'auteur. Le Beau, c'est l'objet suprême de l'Esthétique qui comprend en lui le Bien et auquel se rapportent tous les jugements d'approbation ou de désapprobation. L'Aimé c'est l'objet suprême de la bienveillance (das Wohlwollen), de l'Amour (Liebe) qui s'attache d'abord à l'humanité, mais pour la dépasser bientôt. Quant au Premier, pour le déterminer, il faut savoir qu'Herbart, considérant la société humaine (die Gesellschaft), est conduit à concevoir un empire des esprits (eine Gemeinschaft der Geister), analogue à la « societas hominum atque Deorum » de Cicéron, à la « Cité de Dieu » de Leibniz, au « Royaume des Fins » (Reich der Zwecke) de Kant. C'est à cet empire des esprits que se rapporte le Premier, comme principe de l'ordre moral[2].

1. *Ueber philosophisches Studium:* über Speculation. *Kl. Sch.*, I, p. 128-29.
2. *Einleitung,* § 106, rem. de la 2e édit.

Le Beau, l'Aimé, le Premier, sont donc de pures idées, des formes vides (leere Formen), comme tous les objets de la Morale, science de l'Idéal, et qu'il faut bien se garder de réaliser. L'esprit, obéissant à ce besoin primitif d'unité, dont Herbart a reconnu la puissance et montré les dangers [1], cherche à identifier ces trois idées, et à les embrasser dans un même concept, celui du Saint. Mais la spéculation doit cependant les maintenir préalablement séparées, et concevoir ainsi une sorte de Trinité, dans laquelle il est facile de reconnaître la Trinité du christianisme : le premier c'est le Père, le Beau c'est le Verbe, l'Aimé, identique au fond à l'Amour, c'est le Saint-Esprit.

Le Premier et le Beau, obtenus par des analyses distinctes de la science pratique, sont et doivent demeurer distincts; mais on conçoit que s'ils venaient une fois à être identifiés, ils constitueraient l'objet suprême de l'amour; ils seraient l'Aimé. Le Beau est en effet par lui-même objet d'amour; il en est de même du Premier, car l'amour est la loi de l'empire des esprits. Mais l'Aimé est plus que le Beau; il est plus que le Premier aussi et ne doit être cherché exclusivement ni dans l'un ni dans l'autre : il est ineffable, et inconnaissable dans sa nature propre.

Le Premier est dans le temps, puisqu'il est la condition suprême d'une finalité, la finalité morale, qui ne peut être réalisée que dans le temps. Il conduit à l'Etre, car les esprits sont des êtres; mais il conduit en même temps à l'éternelle contradiction, car les relations des êtres entre eux ne sont possibles que par le mouvement, et le mouvement est, comme on l'a vu, essentiellement

1. Voir chap. I.

contradictoire : vaine apparence qu'il est, puisqu'il n'existe en définitive que dans et par le sujet, il fournit cependant, comme il a été établi plus haut, l'explication de notre monde d'apparences; il est la clef de l'énigme du monde sensible.

Le Beau est en dehors du temps : c'est le fond même de l'Esthétique de Schelling et de Schopenhauer, comme avant eux de Platon et de Plotin. Il se manifeste cependant d'une manière obscure, par la beauté sensible dans la nature, c'est-à-dire, dans le temps, et par la beauté morale dans le cœur de l'homme.

Le Vrai, c'est la science qui a son point de départ dans l'Etre, et qui conduit nécessairement à la conception d'une finalité non plus idéale, mais réelle, la finalité manifeste dans le monde. C'est à la science spéculative, à la métaphysique que l'idéal conçu par l'Esthétique doit de devenir une réalité. Le Premier, condition idéale de l'ordre moral, devient le Premier condition réelle de l'ordre physique; et en lui s'identifient du même coup le Beau et l'Aimé. La Trinité idéale devient une unité réelle : Dieu.

On voit clairement maintenant la méthode suivie par Herbart pour arriver à une détermination plus précise de la nature de Dieu, quoique son essence doive demeurer en elle-même absolument impénétrable. Elle consiste à combiner les résultats derniers de la science pratique avec ceux de la science spéculative. En tant que Dieu est le Premier, principe de l'ordre moral, chef suprême du royaume des esprits, il réalise en lui toutes les idées de la moralité : il est liberté interne, au sens où nous l'avons entendu plus haut, c'est-à-dire que sa volonté est toujours conforme à ses jugements esthétiques; il est Perfection, Amour, Justice, en un mot Sain-

teté [1]. En tant qu'il est le Premier, principe de l'ordre physique, il est un, à cause de l'uniformité qui apparaît dans ses œuvres; il est sagesse (Weisheit), toute-puissance (Allmacht) [2]. Cependant Herbart n'entend pas la toute-puissance au sens absolu qu'on lui attribue fréquemment, au sens de Descartes ou de Duns Scot. Dieu ne peut faire un cercle carré : il est soumis à la nécessité géométrique comme à la nécessité logique. Dans les choses qu'il réalise, s'il en est qu'il choisit et veut expressément (wählt und schliesst), il en est d'autres qu'il ne fait que permettre (zulassen) [3]. Il est bien le créateur des substances et en général de la nature (Schöpfer der Substanzen und in Grosse Schöpfer der Natur); mais il n'est pas le créateur des êtres simples eux-mêmes (der einfachen Realen). Comme le Dieu de Platon, il n'est qu'un démiurge organisateur, et doit compter avec les qualités propres essentielles à chaque être réel [4]. De là le mal qui se rencontre partout à côté du bien dans le monde; de là surtout le mal moral. Sa sagesse et sa puissance ne prévalent point contre les déterminations des hommes, et sa providence n'a point à se manifester dans la conduite des affaires humaines. « La suprême puissance ne « peut rien contre les combinaisons qui se produisent « d'elles-mêmes; à la suprême sagesse on ne saurait « demander la détermination de ce qu'elle attend elle- « même du développement spontané de l'humanité, par « exemple en ce qui concerne l'état et tout ce qui s'y « rattache. » (Aus der höchsten Macht kann nichts folgen gegen die Combinationen die sich von selbst ergeben.

1. *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, § 106, remarque.
2. *Einleit.*, § 106, rem. — Cf. *Aphorismen zur Religionslehre.*
3. *Einleit.*, § 155.
4. *Aphorismen zur Religionslehre.*

Aus der Weisheit kann nicht die Bestimmung dessen hervorgehen, was seine Anordnung von der Ausbildung der Menschen erwartet, zum Beispiel der Staat, sammt allem was ihm angehört [1].)

Enfin en tant que principe commun de l'ordre moral et de l'ordre physique, Dieu peut être conçu comme une personne, et par conséquent comme distinct du monde. Il doit être surtout considéré comme le père des hommes [2]. C'est sur ce point qu'Herbart revient avec le plus d'insistance. Dieu, père des hommes, n'est conçu que dans un système de relations avec le monde, et non point comme absolu : mais il ne faut pas oublier la fable de Sémélé que perdit sa folle curiosité, non plus que Spinoza et tant d'autres exemples fameux des aberrations auxquelles peuvent conduire les excès de l'audace métaphysique. Dieu, père des hommes : c'est là ce que réclame la conscience : « un pur concept théorique serait sans valeur; une pure idée n'offrirait aucune consolation (Ein bloss theoretischer Begriff ist ohne Werth; eine blosse Idee ohne Trost). L'un et l'autre seraient impuissants à fonder la religion, la religion qui apaise l'âme, l'élève, la purifie, et l'exalte jusqu'aux joies les plus hautes [3].

Il semblerait par instants qu'Herbart se contenterait facilement de ce Dieu sensible au cœur, non à la raison, dont parle Pascal. Il ne faudrait pas croire toutefois qu'il accorde au sentiment une importance excessive et en contradiction avec les principes mêmes de sa doctrine. Dans la deuxième édition de son *Manuel pour servir d'introduction à la philosophie*, il proteste énergique-

1. *Aphorismen zur Religionslehre.*
2. *Einleit.*, § 155. — Cf. *Aph. zur Rel.*
3. *Aphorismen zur Religionslehre.*

ment contre l'accusation qu'il avait encourue de faire intervenir dans son système une sorte de Deus ex machina. Il revient sur ce point que pour lui la croyance religieuse n'est pas seulement un besoin d'ordre pratique, comme le pensait Kant, mais qu'elle a son principe dans la Métaphysique, née elle-même de l'interprétation de l'expérience, qu'elle est le complément nécessaire du savoir théorétique (eine theoretische nothwendige Ergänzung unseres Wissens); et il ajoute qu'il ne croit ni possible ni nécessaire de rien changer à ses déclarations précédentes [1]. Il reste cependant que ces diverses considérations d'ordre moral ou même spéculatif, quelle qu'en soit d'ailleurs la valeur, ne sauraient être considérées comme une démonstration rigoureuse : Dieu demeure en définitive objet de croyance, non de science (des Glaubens nicht des Wissens).

II

L'immortalité de l'âme.

Ce qui est à remarquer c'est que l'idée de Dieu législateur, non plus que l'idée de Dieu juge et rémunérateur, n'est nulle part formellement exprimée, bien que la conception de Dieu juste et bon, père des hommes et prince du royaume des esprits, semble impliquer l'une et l'autre. C'est qu'en vérité il semble difficile dans la doctrine de considérer Dieu comme un législateur : d'abord il n'y a pas de loi, mais seulement un idéal moral ; et Dieu est soumis, comme les hommes, à cet idéal moral qu'il trouve en lui-même, aussi bien qu'aux lois mathémati-

1. *Einleit.*, § 155, rem. de la 2ᵉ édit.

ques ou logiques. D'autre part la théorie de la qualité essentielle de l'être, originelle et immuable, et la nécessité du mécanisme psychique ne comportent guère la responsabilité : la liberté interne, la seule que reconnaisse Herbart en l'homme comme en Dieu, est la liberté de perfection. Aussi ne parle-t-il que rarement et avec la plus extrême réserve de l'immortalité.

Sans doute sa doctrine implique l'immortalité ou pour mieux dire l'éternité de l'être; mais quant à l'immortalité de la personne il ne la considère que comme une hypothèse vraisemblable, reposant sur ce que, suivant lui, le développement de la pensée une fois commencé, n'est pas nécessairement dépendant du corps, quoique le corps cependant puisse contribuer à renforcer pour ainsi dire les représentations (es könne die Stärke des Vorstellens durch leibliche Disposition erhöht werden), et que le mécanisme même de la reproduction psychique puisse peut-être trouver dans l'action corrélative du cerveau un concours plus efficace qu'on n'est porté à le supposer (es könne die reihenförmige Reproduction, mehr als wir wissen, eine Unterstützung in der Mitwirkung des Gehirns finden). Il reconnaît que des recherches nouvelles seraient nécessaires pour arriver à établir ce point d'une manière définitive[1].

Toutefois, à défaut de la *Psychologie comme science*, qui demeure absolument muette sur ce point, le *Manuel de psychologie* nous permet de nous faire une idée de la manière dont Herbart conçoit l'immortalité. Lorsque l'âme se trouve dépouillée de son enveloppe corporelle (Hülle), en l'absence de représentations nouvelles, les représentations anciennes tendent à parvenir à un état

1. *Aph. zur Religionslehre*, § dernier.

d'équilibre. Un état voisin de l'équilibre parfait, qui ne saurait jamais être entièrement atteint, se produit assez rapidement chez les âmes sages qui dès la vie terrestre ont réalisé en elles-mêmes une certaine harmonie, beaucoup plus lentement au contraire chez les âmes passionnées qui ont toujours vécu dans le trouble et l'agitation : chez ces dernières les mouvements désordonnés se continuent longtemps encore beaucoup plus douloureux peut-être que pendant la vie antérieure [1]. Mais tôt ou tard l'ardeur de la passion finit par s'éteindre, les désirs s'apaisent, l'erreur fait place à la vérité, la voix de la conscience se fait entendre plus clairement; le pécheur se convertit [2]. L'état d'équilibre relatif est alors atteint; l'harmonie s'établit; l'âme ne sent plus le temps. Une oscillation infiniment lente et douce des représentations, une image infiniment effacée de ce que nous appelons la vie, voilà la vie éternelle, « ein unendlich sanftes Schweben der Vorstellungen, eine unendlich schwache Spur dessen, was wir Leben nennen, ist das ewige Leben [3] ». La connaissance n'est point accrue par l'harmonie qui s'établit entre les représentations (ou du moins on n'en saurait répondre); mais l'âme jouit d'un tranquille bien-être (ein ruhiges Wohlsein [4]).

Telles sont du moins les conclusions auxquelles conduit la science; mais ces conclusions n'ont qu'un caractère de vraisemblance qui lui-même peut être à peine accru par des considérations tirées de l'idée d'une Providence. Au même titre et plus encore que l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme est objet de croyance et non

1. *Lehrbuch zur Psychologie*, § 248.
2. *Ibid.*, § 250.
3. *Ibid.*, § 249.
4. *Ibid.*, § 251.

de science. C'est ce qui explique qu'Herbart qui se laisse aller à ces hypothèses, qui ne sont pas toutefois d'extravagantes rêveries (Schwarmereien), dans son *Manuel de psychologie*, se tait absolument sur ce point dans son grand ouvrage de psychologie qui offre un caractère plus exclusivement scientifique. On aurait même lieu de soupçonner que pendant l'intervalle qui sépare la publication des deux ouvrages (le premier est de 1816, le second de 1824-25) l'auteur aurait été amené à modifier sa manière de voir, si la seconde édition du *Manuel* qui est de 1834 ne maintenait le texte de la première.

En résumé Herbart considère les dogmes de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, comme répondant à un besoin d'ordre pratique, confirmé par une extension vraisemblablement légitime, mais non point nécessaire des principes de la métaphysique et de la psychologie : la conciliation de ses sentiments religieux avec sa doctrine philosophique s'est opérée tant bien que mal sur le terrain de la vraisemblance, soigneusement distinguée de la certitude.

CHAPITRE VII

PSYCHOLOGIE DE HERBART

I

Passage à la Psychologie.

Nous pouvons maintenant considérer comme terminée l'exposition des théories métaphysiques de notre auteur. Mais Herbart ne se contente pas d'exposer sa doctrine : il comprend la nécessité de l'établir plus fortement, d'une part par la réfutation de la doctrine opposée, c'est-à-dire de l'Idéalisme, et d'autre part par une démonstration de la possibilité de la connaissance en général et de la connaissance métaphysique en particulier. C'est là l'objet de la quatrième et dernière partie de la Métaphysique générale, de l'Idéologie (Eidologie). A la seconde de ces questions, si grave cependant, il ne consacre que quelques pages. C'est qu'en effet, dans une théorie empiriste comme la sienne, le problème est de nature presque exclusivement psychologique. C'est la psychologie qui doit montrer comment de la représentation, origine exclusive de toute connaissance, l'esprit s'élève

progressivement aux formes universelles, aux concepts les plus abstraits, aux catégories, à la science et à la métaphysique elle-même; c'est la psychologie qui doit faire voir comment l'ordre de la pensée finit par réfléchir et exprimer exactement l'ordre même des choses. De là la nécessité du rapide coup d'œil que nous allons jeter sur la psychologie de notre auteur, et qui nous permettra en outre de résoudre chemin faisant quelques problèmes de nature plus particulièrement métaphysique, comme celui de l'union de l'âme et du corps.

II

La psychologie de Herbart : la méthode.

Herbart a exposé sa psychologie dans deux grands ouvrages : une première fois dans le manuel de Psychologie (*Lehrbuch zur Psychologie*, 1re édit., 1816) dont la très grande concision n'empêche pas l'exactitude; une seconde fois sous une forme plus développée, et par conséquent d'ordinaire plus claire, dans la *Psychologie comme science fondée d'après une méthode nouvelle sur l'expérience*, *la métaphysique et la mathématique* (Die Psychologie als Wissenschaft neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik, und Mathematik, 1824-25 [1]).

Le caractère distinctif de cette psychologie c'est l'emploi de la méthode *a priori* et l'usage du calcul appliqué immédiatement aux phénomènes psychiques de tout

1. On peut consulter en outre quelques petits traités : 1° *Psychologische Bemerkungen zur Tonlehre* (1811); 2° *Psychologische Untersuchung über die Stärke einer gegebenen Vorstellung als Function ihrer Dauer betrachtet* (1812); 3° *De attentionis mensura causisque primariis* (1822); 4° *Ueber die Möglichkeit und Nothwendigkeit Mathematik auf Psychologie anzuwenden* (1822).

ordre. Comme Descartes, comme Leibniz, Herbart est un mathématicien; et nous avons eu occasion de constater à maintes reprises son goût pour les exemples et pour les comparaisons empruntés à la mécanique, à l'algèbre et à la géométrie. Vivement frappé des immenses progrès accomplis récemment par les sciences physiques, grâce à l'introduction du calcul, et plein d'admiration pour les travaux en ce genre des savants français contemporains sur lesquels il revient en plusieurs endroits, il se demanda s'il n'était pas possible d'arriver par le même moyen à des résultats plus merveilleux encore en psychologie. Cette préoccupation, très ancienne dans son esprit, se manifesta d'abord dans ses *Points principaux de la Métaphysique* (1809), puis dans un petit traité, *Remarques psychologiques sur l'acoustique* (1811), que suivirent bientôt ses *Recherches sur la mesure d'une représentation donnée en fonction de sa durée* (1812), et quelques années plus tard (1816) son *Manuel de Psychologie*, où il est déjà en possession de ses plus importants résultats. Toutefois il faut remarquer que la cause déterminante de ses travaux en ce genre doit être cherchée dans la métaphysique : l'analyse des contradictions impliquées dans le Moi le conduisit à admettre une opposition réciproque des représentations qui devaient se supprimer mutuellement (sich einander aufheben) en tant que représentations, et par conséquent à considérer ces représentations comme des forces qui, en tant que telles, devaient être susceptibles de mesure. L'observation venait d'ailleurs confirmer cette hypothèse fondamentale : ne voit-on pas qu'un ton s'oppose à un autre ton et que leur opposition est susceptible de degrés? Ne voit-on pas que le rouge s'oppose au bleu et au violet, et plus au bleu qu'au violet? Ne voit-on pas aussi que les

représentations s'affaiblissent, s'évanouissent de la conscience pour faire place à d'autres représentations, et le plus souvent pour reparaître ensuite? Ne peut-on pas constater dans le phénomène de la volonté l'effort de certaines représentations pour remonter dans la conscience [1]? Le propre de tout phénomène psychique, c'est d'apparaître « comme allant et venant, oscillant et flot-« tant, en un mot comme quelque chose qui devient plus « fort ou plus faible » [2]. Une fois l'attention de Herbart dirigée de ce côté, on comprend qu'avec les tendances générales de son esprit, il ait conçu l'idée d'une psychologie mathématique, et l'énergie de son caractère nous explique qu'il n'ait pas été rebuté par les difficultés d'une telle entreprise.

Nous n'avons point à discuter ici la légitimité et la valeur de cette tentative qui a été très vivement attaquée, que beaucoup ont considérée comme entièrement chimérique, mais qui cependant a compté et compte aujourd'hui encore de zélés partisans. M. Drobisch, un des premiers disciples de Herbart, remarque que « sur ce point le dernier mot n'a pas encore été dit [3] ». D'autre part M. Volkmann von Volkmar [4], après avoir reconnu que les essais antérieurs ont en partie échoué parce qu'ils ont pris pour point de départ des hypothèses trop simples, affirme hautement sa confiance dans l'avenir de la psychologie mathématique, en faisant remarquer, pour répondre à des objections trop faciles, qu'il ne s'agit point « d'appliquer le calcul à des états concrets et de

1. *Psychologie als Wissenschaft*, § 39, S. W., t. V, p. 322-23.
2. *Ibid.*, Introd.
3. Drobisch (Moritz-Wihlelm), *Ueber die Fortbildung der Philosophie durch Herbart* (1876).
4. Volkmann Ritter von Volkmar, *Lehrbuch der Psychologie vom Standpuncte der Realismus und nach genetischen Methode*, 1875-1876 (p. 476 et suiv.).

mesurer les états de conscience eux-mêmes », ce qui serait absurde, « mais seulement de déterminer des rapports », ce qui est en effet le but unique que se propose Herbart lui-même. « Ce que l'on peut soumettre au calcul, « dit ce dernier, ce sont les variations de certaines quan- « tités, et ces quantités elles-mêmes en tant que variables, « sans les déterminer complètement »; et c'est là ce qui explique l'emploi à peu près exclusif qu'il fait du calcul infinitésimal. Mais sans insister sur ce point nous devons du moins défendre notre auteur contre le reproche qui lui a été fait de négliger l'expérience. Nous connaissons déjà son souci constant de se conformer au « donné », et le titre même de son grand ouvrage, sans parler de ses déclarations expresses, indique qu'à l'exemple de la physique et de l'astronomie qu'il a prises pour modèles, il entend fonder ses hypothèses sur des faits d'expérience et n'admettre les résultats du calcul qu'autant qu'ils concordent avec ceux de l'observation. En fait ses œuvres psychologiques abondent en remarques pleines de finesse et de vérité, qu'il donne souvent comme des résultats du calcul, mais qui sont incontestablement d'accord avec les faits. Il s'y montre observateur attentif et exact, autant que constructeur audacieux et hardi, psychologue en un mot autant que métaphysicien ou mathématicien. C'est le témoignage que se plaît à lui rendre M. Drobisch que sa qualité de disciple dévoué n'empêche pas d'être juste. « Si l'on élimine, dit-il, de « la psychologie de Herbart, tout ce qui est métaphy- « sique ou mathématique, il reste encore une masse abon- « dante de remarques psychologiques fines et exactes, « de conceptions claires et ingénieuses, qui jettent une « vive lumière sur l'enchaînement réglé de la vie psy- « chique. C'est pourquoi cette psychologie a pu devenir

« si importante et d'un usage si fructueux pour la péda-
« gogique; c'est pourquoi elle a pu, en s'élargissant,
« donner naissance à la psychologie ethnique (die Völker
« psychologie) et trouver accès dans la linguistique (die
« Sprachwissenschaft [1]). »

III

Opposition des représentations. Statique et Mécanique de l'Esprit.

Sans entrer dans des détails superflus, il nous faut exposer les principes fondamentaux sur lesquels repose la doctrine psychologique de Herbart. L'analyse métaphysique appliquée au Moi individuel conduit, comme nous l'avons vu, à poser une âme substance simple en connexion avec d'autres êtres simples [2]. Les actes de conservation individuelle de l'âme vis-à-vis des êtres simples avec lesquels elle se trouve en connexion constituent ses représentations simples, comme celle d'une saveur douce ou amère, d'un son aigu ou grave, etc. C'est exclusivement au moyen de ces représentations simples que Herbart va construire l'esprit tout entier. « La Psychologie, dit-il, présente quelque analogie avec « la Physiologie : elle construit l'esprit avec des séries « de représentations, comme celle-ci le corps avec des « fibres [3]. » L'âme en effet étant un être dont l'essence est constituée par une qualité simple et immuable, ne peut rien offrir qui ressemble à ces prétendues facultés dont

1. Drobisch : opuscule déjà cité, p. 13-14.
2. Voir liv. I, chap. III, § 6.
3. Die Psychologie hat einige Ænlichkeit mit der Physiologie : wie diese den Leib aus Fibern, so construirt sie den Geist aus Vorstelluns-reihen (*Psych. als W. Vorrede*).

on l'a si généreusement gratifiée : elle ne saurait être considérée comme étant originellement une puissance, représentative ou autre, car le concept même de puissance nue est contradictoire, à plus forte raison comme enfermant en elle une pluralité de tels pouvoirs, incompatible avec sa simplicité. Rien n'est plus odieux à Herbart que la théorie des facultés dans laquelle il voit un des principaux défauts de l'école de Wolff, et la cause fondamentale de la plupart des erreurs de Kant [1]. Il se plait à railler cette mythologie psychologique qui substitue aux faits particuliers, seuls réels, des espèces de divinités, pures abstractions réalisées, rompant ainsi la continuité de la vie psychique, et qui croit avoir suffisamment expliqué les phénomènes par cela seul qu'elle les a rattachés à l'une ou à plusieurs de ces prétendues facultés. Il nous fait assister à l'enfantement des facultés secondaires par les facultés principales, et à la lutte de toutes contre toutes [2], les sens contre l'imagination, la mémoire contre l'entendement, la raison contre la passion. On ne trouverait pas, même chez les penseurs contemporains, une critique plus vive, plus spirituelle et plus décisive de la théorie des facultés.

Les représentations point de départ et matière de la vie psychique ne sont point par elles-mêmes des forces; mais de même que l'âme, qui n'est point essentiellement une force représentative, devient telle accidentellement dans son opposition avec d'autres êtres simples [3], de même une représentation peut aussi devenir une force dans son opposition à une ou plusieurs autres représen-

1. Voir liv. II, chap. III.
2. Die Seelenvermögen scheinen in einem wahren bellum omnium contra omnes begriffen zu sein (*Psych. als Wissens.*, § 10).
3. Die Seele ist nicht ursprünglich eine vorstellende Kraft, sonder sie wird es unter Umständen (*Psych. als Wiss.*, § 31, S. W., t. V, p. 289).

tations. Toutefois les représentations de nature différente ne s'opposent point les unes aux autres, les sons aux odeurs, les couleurs aux saveurs; mais il en est tout autrement des représentations de même nature : le rouge s'oppose au bleu, le doux s'oppose à l'amer; et cette opposition est susceptible de degrés : le rouge s'oppose au bleu plus qu'il ne s'oppose au violet. De cette opposition et du conflit (Widerstand) qui en est la conséquence que va-t-il résulter? Les représentations se détruiront-elles mutuellement? Elles seraient alors comme si elles n'étaient pas; mais cela est impossible, car l'âme ne peut cesser de se conserver dans l'intégrité de la qualité simple qui constitue son essence. Demeureront-elles donc telles qu'elles sont? Cela serait contraire à l'expérience qui nous montre une représentation refoulée (verdrängt) par une autre représentation. Les représentations subsisteront donc non pas en tant que représentations, mais à l'état de tendances (das wirkliche Vorstellen verwandelt sich in ein Streben vorzustellen [1]).

Le plus souvent la transformation d'une représentation en simple tendance n'a lieu que partiellement : la partie de la représentation qui subsiste alors après l'arrêt (der Rest nach der Hemmung) n'est qu'un moindre degré de la représentation primitive; c'est cette représentation même plus ou moins affaiblie, obscurcie, et la partie transformée en tendance en constitue en quelque sorte le complément : elle exprime un certain degré d'obscurcissement de la représentation (ein Grade der Verdunkelung der ganzen Vorstellung [2]).

Les représentations sont en équilibre (im Gleichgewichte) lorsqu'elles ont atteint le degré d'obscurcissement

1. *Lehrbuch zur Psychologie*, § 11.
2. *Ibid.*, § 12.

que leur opposition exige; mais ce point d'équilibre n'est atteint que progressivement, plus ou moins rapidement suivant les cas, et l'obscurcissement progressif des représentations peut être assez exactement comparé à un mouvement de chute (das Sinken der Vorstellungen). De là la conception d'une statique et d'une mécanique de l'esprit : la statique se propose de déterminer la perte totale que subissent les représentations dans l'état d'équilibre (die Summe der Hemmung), et la proportion suivant laquelle cette perte totale se répartit sur chacune d'entre elles (das Hemmungsverhältniss); la mécanique étudie le mouvement descendant des représentations ainsi que le mouvement ascendant (das Steigen) dont elles sont aussi susceptibles, comme nous le verrons bientôt [1].

Il serait hors de propos d'indiquer ici même en passant les calculs de Herbart. M. Ribot a reproduit les plus simples dans *Psychologie allemande contemporaine*, à laquelle nous renvoyons le lecteur. Mais il importe de faire connaître exactement le sens d'une expression très heureuse employée fréquemment par l'auteur, et reprise par d'autres après lui : le seuil de la conscience (die Schwelle des Bewusstseins). Une représentation dans la mesure où elle n'est pas soumise à l'arrêt est dans la conscience. Lorsque dans son obscurcissement progressif elle arrive exactement au point où elle est transformée complètement en tendance, on dit qu'elle est au seuil de la conscience, parce qu'alors la moindre action qui s'exerce sur elle suffit pour la ramener dans la conscience. Elle peut ensuite s'abaisser plus ou moins au-dessous de ce seuil, ce qui veut dire

1. *Lehrbuch zur Psychologie*, § 13-14.

qu'il faudra une action plus ou moins considérable pour la faire remonter dans la conscience, de même qu'elle pourra alors s'élever plus ou moins au-dessus du seuil suivant le degré de clarté qu'elle atteindra. Il ne faudrait pas croire d'ailleurs que nous ayons véritablement conscience de toutes les représentations qui sont au-dessus du seuil : il faut distinguer, dit Herbart, les représentations qui sont dans la conscience des représentations dont nous avons conscience [1]. Ainsi les petites perceptions dont parle Leibniz, celles qui correspondent par exemple au choc de chaque gouttelette d'eau dans la mer, sont dans la conscience et cependant nous n'en avons point conscience. Pour que nous ayons conscience des représentations qui sont dans la conscience, il faut un acte spécial de représentation qui constitue l'aperception (Apperci-piren) [2]. On voit par là que l'inconscient joue dans la Psychologie de Herbart un rôle considérable et non équivoque puisqu'il intervient sous deux formes différentes. Il y a des représentations qui sont dans l'âme à l'état de simples tendances, c'est-à-dire totalement inconscientes ; et il y a aussi des représentations qui tout en étant dans la conscience ne sont point aperçues, et telles sont celles que Leibniz appelle des petites perceptions.

1. Der Ausdruck : eine Vorstellung ist im Bewusstsein muss unterschieden werden von dem : ich bin mir meiner Vorstellung bewusst (*Lehr. zur Psych.*, § 16).

2 *Psych. als Wiss.*, § 16, rem. S. W., t. V, p. 243).

IV

Composition et fusion des représentations. Reproduction immédiate et reproduction médiate.

L'expérience nous apprend que nos représentations sont susceptibles de s'unir en diverses manières : ce fait résulte de l'unité même de l'âme dont elles sont les différents actes de conservation individuelle, et n'a par conséquent rien qui doive nous surprendre. Il y aurait plutôt lieu de s'étonner qu'elles ne s'unissent pas toutes de manière à constituer une représentation unique; et c'est là ce qui arriverait en effet sans le phénomène de l'arrêt qui, transformant des représentations réelles en de simples tendances, les isole pour ainsi dire et les empêche de s'unir avec les représentations effectives. L'union des représentations, suivant Herbart, peut avoir lieu de deux manières bien différentes : quand elle se produit entre représentations de nature différente, il y a *composition* ou *complexion* (Complexion); quand elle se produit entre représentations de même nature, il y a *fusion* (Schmelzung). C'est aux complexions que se rapportent par exemple l'union du mot avec l'objet auquel il s'applique, et ces aggrégats mêmes de qualités sensibles que nous appelons des objets; c'est aux fusions qu'il faut rattacher les associations qui s'établissent entre les différents termes d'une série de sons ou de perceptions successives de la vue. Il est à remarquer que théoriquement les complexions peuvent être complètes, quoique en fait le cas ne se présente que fort rarement, pendant que par leur nature même les fusions sont toujours plus ou moins imparfaites (unvollkommen) à cause de l'arrêt

qui a lieu nécessairement entre représentations de même nature[1].

On voit en quelle façon la doctrine de Herbart se distingue de la théorie vulgaire de l'association. D'abord elle distingue ce que l'associationisme confond sous le nom commun d'association des idées et cherche à tenir compte des modifications qui se produisent dans les représentations par suite de leur présence simultanée dans la conscience, ce qui est un fait parfaitement réel. En second lieu, grâce au principe de l'unité de l'âme, elle fournit du fait même de l'association une explication qui fait totalement défaut chez Stuart-Mill comme chez David Hume. Dans l'associationisme, du moins sous sa forme purement psychologique, en effet, il est impossible de comprendre comment les phénomènes, étant par nature totalement indépendants les uns des autres, peuvent s'unir en quelque manière que ce soit, de façon que l'apparition de l'un détermine l'apparition simultanée ou successive de l'autre : l'habitude n'est point un principe suffisant d'explication, car elle est elle-même incompréhensible, en l'absence d'un sujet permanent, esprit ou matière.

De même qu'il distingue les complexions et les fusions de représentations, Herbart distingue aussi la reproduction médiate et la reproduction immédiate. La dernière correspond aux associations par ressemblance de l'associationisme, elle est déterminée par une représentation présentant quelque point de ressemblance avec une représentation antérieure : la représentation nouvelle en effet, s'opposant à la représentation antagoniste qui avait causé l'obscurcissement de la première, met

1. *Lehrbuch zur Psychologie*, § 22.

celle-ci en liberté et amène ainsi sa réapparition dans la conscience. Comme la vitesse (Geschwindigkeit) avec laquelle remonte dans la conscience la représentation primitive dépend du degré de similitude qu'elle présente avec la représentation actuelle qui la met en liberté, il en résulte que, lorsqu'une représentation nouvelle a lieu, il se produit une sorte de déroulement (Wölbung) de toutes les représentations qui présentent avec celle-ci une analogie suffisante, résultat confirmé par l'expérience [1].

Le phénomène de la reproduction médiate présente plus de difficulté et nous sommes forcés d'entrer ici dans quelques considérations préliminaires. Soient deux représentations de même nature, P et Π : ces représentations à cause de leur mutuelle opposition sont soumises à un arrêt, c'est-à-dire que chacune d'elles se transforme partiellement en une simple tendance. Dès lors la fusion ne peut avoir lieu qu'entre leurs restes respectifs r et ρ. Supposons maintenant que par suite de circonstances nouvelles, ces restes eux-mêmes tombent complètement au-dessous du seuil de la conscience, de telle sorte que les représentations disparaissent complètement en tant que telles. Si par la suite P vient à être l'objet d'une reproduction immédiate, en remontant au-dessus du seuil de la conscience, elle tendra à entraîner avec elle Π avec laquelle elle a fusionné, mais seulement avec une force déterminée à la fois par le reste r et par le rapport de ρ à Π. Il se produira donc une reproduction médiate de Π grâce à l'aide (die Hülfe) que celle-ci reçoit de P et qui peut être exprimée par le rapport $\frac{r\rho}{\Pi}$. Cette reproduction médiate exige pour se produire un temps t qui

1. *Lehrbuch zur Psychologie*, § 26.

varie avec le degré de la fusion; et un calcul plus complexe aboutit à l'importante formule

$$\omega = \rho \left(1 - e^{\frac{-rt}{\Pi}}\right),$$

dans laquelle ω désigne l'aide que Π reçoit de P[1]. On conçoit dès lors que si un certain nombre de représentations Π, Π', Π'', Π''', etc., que nous supposerons égales pour plus de simplicité, ont diversement fusionné par leurs restes ρ, ρ', ρ'', ρ''', etc., supposés aussi égaux, avec les restes r, r', r'', r''', etc., d'une seule et même représentation P, celle-ci dans sa reproduction immédiate agira diversement sur Π, Π', Π'', Π''', etc., de manière à les faire reparaître successivement dans un ordre déterminé par l'intensité respective des restes r, r', r'' r''', etc. C'est sur ce principe que repose l'explication de la reproduction fidèle (die getreue Reproduction), c'est-à-dire de la mémoire (das Gedächtniss) qui reproduit les représentations dans l'ordre même où elles se sont primitivement produites.

Considérons en effet une série de représentations successives du même ordre *a*, *b*, *c*, *d*... etc. En vertu de circonstances diverses *a* a déjà commencé à s'abaisser dans la conscience lorsque *b* se produit; celle-ci d'abord entièrement libre fusionne alors avec le reste de *a*, puis, comme *a*, s'obscurcit progressivement; de même *c* d'abord libre fusionne avec le reste de *b* et aussi avec un reste moindre de *a*, etc. Supposons maintenant que *a* soit l'objet d'une reproduction immédiate; elle entraîne d'abord à sa suite, en vertu de la formule, *b* sur laquelle elle agit le plus rapidement, puis *c*, puis *d*, etc. : les représentations se

1. *Lehrbuch zur Psychologie*, § 25.

reproduisent donc dans l'ordre même où elles se sont produites pour la première fois. Si au lieu du premier terme *a*, c'est un autre terme quelconque, par exemple *c*, qui est immédiatement reproduit, les choses se passeront un peu différemment : sans doute *c* entraînera après lui les termes suivants *d*, *e*, *f*, etc., suivant la loi précédemment énoncée, c'est-à-dire successivement; mais d'autre part, comme *c* a fusionné tout entier avec des restes différents de *a* et de *b*, il entraînera du même coup et simultanément ces restes. En mots plus clairs, si un terme quelconque d'une série connue, par exemple la suite des lettres de l'alphabet, est reproduit, les termes antérieurs ou du moins les plus rapprochés d'entre eux reparaissent simultanément dans la conscience, mais avec une intensité décroissante à mesure qu'ils sont plus éloignés du terme immédiatement reproduit; les termes ultérieurs au contraire ne reparaissent que successivement, dans leur ordre ordinaire, mais avec une netteté sensiblement égale [1]. C'est là un résultat très remarquable du calcul et qui prouve bien que tout n'est pas aussi chimérique qu'on se plaît à le croire dans la psychologie de Herbart.

V

Les affections et les volitions.

Maintenant que les principes fondamentaux ont été suffisamment établis, nous pouvons essayer de reconstituer le contenu de l'esprit et l'esprit lui-même en insistant particulièrement sur les points par lesquels la psycho-

1. *Lehrb. zur Psych.*, § 25, 28, 29.

logie se rattache à la métaphysique, objet spécial de cette étude.

Occupons-nous d'abord des phénomènes affectifs et volitifs. « Les affections (die Gefühle) et les désirs (die « Begierden) ne sont point attachés à la représentation en « général, mais ont toujours leur origine dans certaines « représentations déterminées [1]. » Ils ne constituent point cependant un ordre à part de représentations, mais « ce sont des états, des manières d'être le plus souvent fugitives et changeantes des représentations [2] ». En d'autres termes, ils naissent dans certaines circonstances déterminées du jeu même des représentations.

Les affections sont d'origines très diverses. Ainsi, certaines affections (les sensations) prennent naissance lors des fusions qui ont lieu entre représentations de même nature antérieurement à l'arrêt ; et leur caractère agréable ou pénible dépend du rapport d'opposition qui existe entre les représentations. Par exemple l'ensemble de deux sons produira dans l'âme un plaisir ou une douleur, suivant le rapport que ces deux sons présentent entre eux. La remarque a manifestement son origine dans l'observation des plaisirs et des douleurs de l'ordre esthétique; mais Herbart généralisant croit pouvoir l'appliquer aux sensations de toute nature. Allant plus loin, il cherche à déterminer exactement par le calcul le rapport qui doit exister entre les sensations pour qu'il y ait plaisir ou douleur et arrive ainsi à cette double loi : « Si « les forces résultant de la décomposition des représen- « tations suivant leur ressemblance et leurs oppositions

1. Gefühle und Begierden nicht im Vorstellen überhaupt, sondern allemal in gewissen bestimmten Vorstellungen ihren Sitz haben (*ibid.*, § 38).
2. Gefühle und Begierden sind Zustände und zwar grösserntheils wandelbare Zustände der Vorstellungen (*ibid.*, § 33).

« sont égales, il y a alors disharmonie. Il y a au contraire « harmonie si l'une de ces forces est vis-à-vis des autres « dans un rapport tel qu'elle soit refoulée exactement « jusqu'au seuil même de la conscience [1]. »

Les sentiments proprement dits ont une origine différente. Pour prendre quelques exemples, supposons qu'une combinaison $a + \alpha$ soit reproduite grâce à l'intervention d'une représentation nouvelle qui présente avec a quelque analogie. Admettons aussi qu'au moment même où la combinaison $a + \alpha$ remonte dans la conscience, une autre représentation β opposée à α s'y produise. Alors α se trouve à la fois sollicitée en deux sens différents, par a qui tend à la faire remonter dans la conscience, et par β qui tend au contraire à la refouler. De ce tiraillement naît un sentiment douloureux [2]. Ainsi la vue d'un objet ayant appartenu à un ami qui n'est plus évoque la représentation de cet ami, et en même temps l'idée de sa mort tend à refouler cette représentation : d'où le sentiment pénible que nous éprouvons.

Un sentiment agréable se produit au contraire dans les conditions opposées. Supposons qu'une représentation soit immédiatement reproduite, et qu'en même temps d'autres représentations agissent médiatement sur elle. La vitesse avec laquelle elle remonte dans la conscience ne saurait être augmentée par ces actions simultanées, mais son mouvement ascensionnel se trouve nécessairement facilité : de là le plaisir [3].

Il y a assurément une part de vérité dans ces considérations ; il semble en effet que le plaisir dépende dans une certaine mesure du libre jeu des représentations et

1. *Lehrbuch zur Psychologie*, § 34.
2. *Ibid.*, § 36.
3. *Ibid.*, § 37.

de la facilité avec laquelle elles se déroulent dans la conscience : c'est ce que l'on pourrait montrer par de nombreux exemples, et en particulier par diverses formes du plaisir esthétique. Mais dans la doctrine de Herbart, comme dans toute autre doctrine qui cherche à ramener le plaisir et la douleur soit à la représentation, soit à l'activité, il demeure quelque chose d'inexpliqué et vraisemblablement d'inexplicable, à savoir l'essence même, le « quid proprium » de ces phénomènes.

Le désir est intimement lié à l'affection. Revenons par exemple à ce sentiment pénible qui prend naissance lorsqu'une représentation α se trouve à la fois rappelée dans la conscience par une représentation a à laquelle elle est unie et qui est immédiatement reproduite, et refoulée par une représentation opposée β : si cette dernière représentation est la plus faible, α, malgré l'opposition qu'elle rencontre, reparaît dans la conscience : le sentiment de l'effort par lequel elle triomphe de la résistance constitue le désir, et α apparaît comme l'objet de ce désir. Toutes les circonstances qui contribueront à produire le mouvement ascensionnel de α accroîtront le désir, et toutes les circonstances nouvelles qui auront pour effet de refouler finalement α détermineront un accroissement de douleur [1].

Quant à la volonté, ce n'est qu'une forme particulière du désir : c'est un désir dont la réalisation est considérée comme possible (ein Begehren, verbunden mit der Voraussetzung der Erfüllung). Napoléon voulait comme empereur, et désirait comme prisonnier à Sainte-Hélène [2].

Il est clair que dans une telle doctrine il ne saurait y avoir de place pour le libre arbitre : le déterminisme

1. *Lehrbuch zur Psychologie*, § 36.
2. *Ibid.*, § 107.

seul est compatible avec la méthode mathématique de Herbart, comme avec la méthode logique de Spinoza. Il y a toutefois cette différence entre les deux doctrines, que le déterminisme de Spinoza présente en même temps au plus haut degré le caractère fataliste, pendant que chez Herbart le principe monadologique assure à l'âme qui a sa qualité propre originelle une certaine indépendance (Selbständigkeit). Nous insisterons davantage sur le caractère particulier du déterminisme de Herbart en exposant la critique approfondie qu'il fait de la liberté transcendantale [1]. Bornons-nous pour le moment à dire que la seule liberté qu'il admette est celle que l'on désigne parfois sous le nom de liberté de perfection et qu'il appelle liberté interne (die innere Freiheit) : elle consiste dans l'harmonie de la volonté avec le jugement esthétique (moral) et avec l'idée du Bien qui en est progressivement dégagée [2]. Quant à l'illusion même du libre arbitre, de la liberté d'indétermination, il n'est pas difficile d'en rendre compte. Il arrive souvent qu'après mûre délibération l'homme est sur le point de prendre une décision (aus der geendigten Ueberlegung ein Entschluss hervorzutreten in Begriff steht), lorsque naît un désir opposé à cette détermination. Il ne sait plus alors ce qu'il veut : il se considère comme sollicité en sens inverse par deux puissances opposées, la raison et le désir, dont il se distingue, et se croit libre de suivre l'un ou l'autre parce qu'il ignore le mécanisme du désir [3]. Mais c'est là une illusion, car le désir et la raison qui n'est en définitive qu'une masse solidement liée de représentations, sont en lui, sont lui-même, et son choix final

1. Voir liv. II, chap. VII.
2. *Lehrbuch zur Psychologie*, § 119.
3. Die Menschen sich für frei halten weil sie den Mechanismus ihres Begehrens nicht durchschauen (*Allg. Met.*, § 239).

n'est pas autre chose que le résultat de l'action combinée de forces opposées [1].

VI

Les formes de temps et d'espace.

La théorie psychologique de l'espace et du temps offre une importance capitale, non pas seulement au point de vue de la psychologie elle-même, mais encore et surtout au point de vue de la métaphysique de Herbart, car elle constitue un des points d'appui indispensables du réalisme. Il ne suffit pas en effet de nier le caractère *a priori* des formes de l'idéalisme, il faut encore pouvoir rendre compte de leur formation au moyen des principes de la doctrine, et montrer en outre que les formes psychiques ainsi constituées expriment subjectivement, sinon les choses elles-mêmes dans leur nature essentielle, du moins leurs rapports objectifs.

La théorie de Herbart est très soigneusement et très savamment élaborée, et l'analyse qu'en donne M. Ribot dans sa *Psychologie allemande contemporaine* est trop brève pour pouvoir en fournir une idée exacte et complète. De l'espace et du temps abstraits, l'auteur distingue d'abord l'étendue et la durée concrètes (das Räumliche und das Zeitliche). D'accord avec Leibniz, mais contrairement à Kant, il déclare que l'esprit débute par la représentation de l'étendu et du successif, avant de s'élever aux formes vides de l'espace et du temps. A plus forte raison voit-il dans le caractère d'infinité qu'on leur attribue une addition ultérieure de la pensée, car

1. Wenn er nun endlich wählt, so ist diese Wahl nichts anderes als eine Zusammenwirkung eben jener Vernunft und Begierde, zwischen denen er sich frei in der Mitte stehend dachte (*Lehrb. zur Psy.*, § 118).

l'infini est pour lui un concept d'ordre scientifique (eine wissenschaftliche Vorstellungsart), inconnu aux esprits incultes, quoique ceux-ci conçoivent toujours à vrai dire un au-delà pour leurs diverses représentations d'étendue et de durée [1]. Laissant donc momentanément de côté l'espace et le temps abstraits, c'est des représentations de l'étendu et du successif qu'il s'applique d'abord à déterminer l'origine.

La théorie de l'étendue précède celle de la durée; et en effet il est assez vraisemblable d'admettre que l'enfant a une représentation de l'étendue avant de concevoir une idée de la succession. Sans doute l'étendu lui-même ne peut être perçu que d'une manière successive, comme nous le verrons bientôt; mais, comme le remarque très justement l'auteur [2], il ne faut pas confondre une représentation impliquant la succession avec une représentation du successif (das successive Vorstellen und das Vorstellen des Successiven).

De même il ne faut pas confondre une représentation de l'étendu avec une représentation étendue (ein räumliches Vorstellen und das Vorstellen des Räumlichen) : il ne saurait y avoir de représentation étendue, car tout acte représentatif est par lui-même purement intensif, mais il doit se former dans des conditions qu'il s'agit de déterminer une représentation de l'étendu. Cette représentation de l'étendu nous vient soit par la vue soit par le toucher, mais ni l'œil ni le doigt ne sauraient nous la fournir tant qu'ils demeurent au repos [3], parce que les diverses représentations simples provenant par exemple

1. *Psychol. als Wiss.*, § 109, t. VI, p. 115 des *Sämmtliche Werke* (édit. Hartenstein).
2. *Ibid.*, § 110, t. VI, p. 118.
3. *Ibid.*, § 111, t. VI, p. 120.

des différents points de la rétine affectés par les objets extérieurs se combinent en une seule représentation purement intensive, où l'on ne saurait découvrir rien qui ressemble à la droite et à la gauche, au haut et au bas, rien qui ressemble à cette extériorité respective des parties (das Auseinander) qui caractérise l'espace [1]. Pour arriver à cette distinction des parties de l'espace le mouvement de l'organe est nécessaire : encore ne suffit-il pas d'un mouvement simple; un double mouvement alternatif, de gauche à droite et de droite à gauche par exemple, est indispensable. Herbart se rencontre ici avec M. Herbert Spencer; mais il ne faudrait pas s'abuser sur l'importance de cette coïncidence : le rôle qu'il fait jouer au mouvement alternatif de la rétine ou de la main est tout différent de celui que lui attribue le philosophe anglais. Pour bien comprendre sa doctrine il faut se reporter à la formule générale

$$\omega = \rho \left(1 - e^{\frac{-rt}{\Pi}}\right)$$

et à la loi des reproductions sérielles (die Reihenfolgen). Supposons donc que l'œil se mouvant d'abord de droite à gauche par exemple, le centre de vision (der Mittelpunct des Gesichtsfeldes), pour prendre les choses sous la forme la plus simple, parcoure une série de points lumineux extrêmement rapprochés, *a*, *b*, *c*, *d*, etc., tels que ceux que peuvent fournir les êtres simples, auxquels se ramène en dernière analyse la matière, dans leurs connexions successives avec l'âme (il s'agit ici non de con-

1. Herbart prétend que si l'on cherche à regarder fixement au loin, l'étendue semble en quelque sorte s'évanouir (schwinden) et que pour la retrouver, il faut un mouvement imperceptible de l'œil. Il fait en outre remarquer que lorsque nous nous trouvons en présence d'un objet totalement inconnu, nous le parcourons des yeux rapidement et dans tous les sens pour pouvoir en prendre connaissance (*Psy. als Wiss.*, § 111, t. VI, p. 121).

nexions immédiates, mais de connexions médiates qui se produisent par l'intermédiaire du milieu, de l'organe et des nerfs [1]). Chaque représentation fusionnera avec chacune des représentations suivantes par un reste d'intensité décroissante. Toutefois pendant ce mouvement, qui est la condition première de la formation de la représentation de l'étendue, il ne se produira rien qui ressemble à l'espace. Mais que l'œil, se mouvant maintenant de gauche à droite, revienne en arrière (rückwärts). Chacune des représentations nouvelles qui auront lieu pendant ce mouvement déterminera la reproduction immédiate de la représentation semblable, et à sa suite la reproduction successive des représentations suivantes de la première série, en vertu de la formule

$$\omega = \rho \left(1 - e^{-\frac{rt}{\Pi}}\right).$$

Le résultat cherché est ainsi obtenu : les différents points de l'espace sont distingués les uns des autres grâce au phénomène de l'arrêt (die Hemmung) qui isole les diverses représentations et ne leur permet de se reproduire que successivement, de manière que chacune d'entre elles occupe une place fixe et déterminée dans la série : la reproduction de chaque terme en effet est subordonnée au reste par lequel il a fusionné avec la représentation immédiatement rappelée; et si le reste r' par exemple est intermédiaire (comme intensité) entre les restes r et r'', le terme correspondant à r' reparaîtra toujours entre les deux termes qui ont fusionné respectivement avec les restes r et r''.

Il est à remarquer que la série obtenue comme il précède n'est point une série continue, quoique les termes

1. Voir : *Rapports de l'âme et du corps*, liv. I, chap. VII, § 10.

en soient extrêmement rapprochés. C'est que, comme le dit Herbart dans la métaphysique, l'extériorité respective des parties, dont l'origine vient d'être expliquée, est seule une propriété primitive de la représentation de l'étendue, et la continuité n'est qu'ultérieurement introduite par la pensée. Comment cela? C'est qu'entre deux restes successifs, r' et r'', par exemple, qui diffèrent nécessairement quelque peu que ce soit l'un de l'autre, il est toujours possible d'en intercaler par la pensée un troisième, et par conséquent de concevoir un point entre deux points de l'espace aussi rapprochés que l'on voudra : de là la divisibilité de l'espace à l'infini qui est d'ailleurs nécessairement conçue mais ne saurait jamais être réalisée. C'est ainsi que prend naissance ce concept éminemment contradictoire de la continuité qui a si fort embarrassé les philosophes et que beaucoup cependant n'ont pas craint d'appliquer à la réalité, comme si le réel pouvait admettre en lui la contradiction [1].

La théorie précédemment exposée de la genèse de l'étendue suppose, comme on peut le voir, non pas la réalité objective de l'espace, mais du moins la coexistence d'une multiplicité d'êtres simples. Il n'y a pas à s'en étonner : la théorie psychologique est d'accord avec les principes métaphysiques de la doctrine. Herbart essaie de montrer cependant [2] comment sous certaines conditions son explication pourrait être appliquée dans un système qui, comme celui de Leibniz, engendrerait la connaissance indépendamment de toute action extérieure. Il faut admettre seulement que tout se passe comme si des actions extérieures se produisaient réellement.

1. *Psych. als Wissenschaft.*, § 111, 112, 113.
2. *Ibid.*, § 111, t. VI, p. 121.

Après avoir ainsi obtenu la ligne, Herbart s'occupe d'engendrer la surface; mais nous passerons sous silence sa construction très pénible et qui prête fort à la critique, aussi bien que celle qui a rapport à la troisième dimension.

Nous pouvons donc passer à la représentation du successif ou de la durée. La genèse de cette représentation repose encore sur l'hypothèse d'une série de représentations très voisines les unes des autres; mais il n'est plus nécessaire que cette série puisse être parcourue successivement dans les deux sens opposés. En revanche il faut que les deux termes extrêmes de la série puissent être simultanément rappelés dans la conscience. Considérons donc une série *a*, *b*, *c*, *d*, *a'* dans laquelle *a'* désigne une représentation identique ou analogue à *a*; et supposons que *a* vienne ultérieurement à être restauré. En tant que premier et dernier terme de la série il agira doublement, mais de deux manières différentes sur les termes intermédiaires. Comme terme dernier, il ramènera simultanément tous les termes *b*, *c*, *d*, mais avec une intensité décroissante de *d* à *b*, ce qui produira le sentiment d'un éloignement progressif; d'autre part, comme premier terme, il tendra à ramener les termes *b*, *c*, *d* avec une égale intensité, mais successivement et dans l'ordre même de leur production [1]. C'est de ces deux circonstances combinées que naît la représentation du successif [2].

Après avoir exposé l'origine des représentations de l'étendu et du successif, il nous faut enfin montrer comment se forment les notions du temps et de l'espace abstraits. Pour ce qui est de l'espace, considérons un

1. Voir plus haut, liv. I, chap. VII, § 4.
2. *Psychologie als Wissenschaft*, § 115, S. W., t. VI, p. 142.

mobile qui se meut devant un fond varié (vor einem bunten Hintergrunde). A chaque moment du mouvement la représentation du mobile fusionne avec les représentations diverses du milieu dans lequel il se trouve actuellement, si bien que finalement dans le phénomène de la reproduction, tout ce qui est différent disparaissant en vertu de l'arrêt, il ne reste plus pour constituer le fond que la représentation de l'extériorité respective et de l'ordre des parties, c'est-à-dire la représentation de l'espace vide .

On peut concevoir d'une manière analogue la façon dont se forme la notion du temps abstrait, en considérant par exemple ce qui se passe lorsque dans un concert, tous les autres instruments se taisant simultanément, un seul continue à faire entendre pendant un certain intervalle de temps une même note prolongée[2].

Telle est dans ses lignes essentielles et en négligeant certains détails qui lui donnent sans doute plus de précision, mais dans lesquels il est impossible d'entrer ici, la théorie de Herbart sur l'origine des notions de temps et d'espace. On voit qu'il ne s'est pas contenté de rejeter la conception kantienne des formes *a priori* de la sensibilité, mais que, le premier parmi les philosophes de l'école empiriste, il a fait un effort vraiment original et puissant pour en expliquer la genèse expérimentale. A vrai dire les critiques ne lui ont pas manqué, non plus d'ailleurs qu'à tous ceux qui après lui ont entrepris le même travail. Contre sa théorie de l'espace par exemple, Lotze fait remarquer et non pas sans raison, que, suivant ses principes, l'acte de monter et de redescendre successivement la gamme devrait engendrer la repré-

1. *Psychologie als Wissenschaft*, § 114, S. W., t. VI, p. 134.
2. *Ibid.*, § 115, S. W., t. VI, p. 144.

sentation de quelque chose d'étendu. Un autre critique prétend que sa genèse de l'étendue implique elle-même l'espace. Mais cette seconde objection qui porte si justement contre tant de doctrines empiristes nous paraît ici beaucoup moins fondée : ce qui est impliqué par la théorie ce n'est point la préexistence de l'espace subjectif, pas même de l'espace objectif, mais seulement la coexistence d'une multiplicité d'êtres simples; et la distinction des points, l'extériorité des parties de l'espace est obtenue uniquement grâce à une certaine discontinuité dans la reproduction des termes successifs d'une série de représentations, discontinuité qui elle-même est due au phénomène de l'arrêt. Quoi qu'il en soit, il ne semble pas impossible de concevoir une construction de l'espace et du temps qui, reposant sur des principes analogues, soit exempte des difficultés que peut présenter celle qui vient d'être exposée [1].

VII

Les concepts et les jugements. Les catégories.

Pour Herbart, pas plus que l'espace et le temps, les catégories ne sont des formes *a priori*. « L'âme est originellement une table absolument rase, sans aucune espèce de vie ou de représentation; par conséquent il n'y a en elle ni concepts primitifs ni prédisposition à les former; mais tous les concepts sans exception sont un produit du temps et de l'expérience [2]. » Les catégories,

1. Voir *Revue philosophique*, juillet 1893 : *Quelques mots sur le Nativisme et l'Empirisme*.

2. Die Seele est ursprünglich eine vollkommene tabula rasa, ohne alles Leben oder Vorstellen; demnach giebt es keine ursprüngliche Begriffe, auch keine Anlage dazu; sondern alle Begriffe sind etwas Gewordenes (*Psych. als Wiss.*, § 120, S. W., t. VI, p. 162).

les prétendus concepts *a priori* de Kant, ne sont en réalité que les résultats derniers et les plus éloignés du mécanisme psychique. Par conséquent l'explication de l'origine des catégories présuppose une théorie de la formation des concepts.

Pour Kant, l'universalité est un caractère essentiel des concepts. Pour Herbart au contraire il y a des concepts particuliers et individuels aussi bien que des concepts généraux. Ce qui caractérise le concept en effet c'est uniquement l'absence dans la représentation des déterminations particulières de temps et d'espace. Dans l'expérience un homme nous est toujours donné dans des conditions déterminées, dans un certain milieu, vêtu de telle ou telle manière, assis, debout ou couché, etc.; et ces diverses déterminations se retrouvent dans l'image. Supprimez ces déterminations et vous aurez le concept de cet homme, c'est-à-dire un concept particulier, individuel.

Comment se produit cependant la transformation de l'image en concept? Lorsqu'un objet déjà perçu se présente de nouveau à nous, la représentation nouvelle détermine une reproduction de la représentation primitive, et il se produit une fusion des deux représentations en tant qu'elles sont identiques, car les différences sont soumises à un arrêt réciproque. Lorsque le même objet nous sera donné une troisième, une quatrième fois, les représentations antérieures reparaîtront successivement : il se produira un déroulement d'images [1] (Wölbung); mais l'arrêt entre les différences ira sans cesse croissant. Après de nombreuses répétitions de la même perception, le déroulement cessera d'avoir lieu ou du moins ne se

1. Voir liv. I, chap. VII, § 4.

produira plus que confusément, à cause de la multitude des images; ces diverses images resteront à l'état d'enveloppement (Involution); il n'y aura plus qu'une représentation complexe dans laquelle il ne subsistera que fort peu de chose des déterminations particulières : ce qu'il y a d'identique dans les diverses représentations successives se détachera en quelque sorte sur un fond obscur; l'image se rapprochera du concept [1]. Le mécanisme psychique donne donc quelque chose d'analogue aux portraits composites dont parlent les psychologues anglais contemporains. Ce qui est vrai des représentations successives d'un même objet ou d'un même être, est aussi vrai d'ailleurs des représentations multiples d'objets ou d'êtres semblables : dans ce second cas comme dans le premier il se produira des images complexes dans lesquelles le semblable tendra de plus en plus à prédominer sur le divers qui va sans cesse s'affaiblissant et s'obscurcissant.

Mais Herbart est trop soucieux de la vérité et de l'exactitude pour prétendre que l'on puisse obtenir de la sorte de purs concepts. Par suite de la répétition de représentations semblables, quelque nombreuses soient-elles, les déterminations particulières peuvent être en effet plus ou moins obscurcies dans la représentation d'ensemble; mais elles ne sauraient jamais être complètement éliminées. Le mécanisme psychique ne saurait avoir ce pouvoir, que la psychologie ordinaire attribue à sa prétendue faculté d'abstraction, de séparer complètement le semblable du divers. « Comment serait-il possible, demande Herbart, d'éliminer les différences spécifiques du bleu, du rouge, du vert, etc., pour former l'idée générique de

1. *Psychologie als Wissenschaft*, § 121, t. VI, p. 166.

couleur[1]? En réalité les purs concepts ne sont que des idéaux logiques (logische Ideale) analogues aux idéaux moraux, « de même que la logique elle-même peut être considérée comme une sorte de morale pour la pensée » (gerade so wie die ganze Logik eine Moral für das Denken ist[2]). Pour que l'esprit se rapproche progressivement de ces idéaux, il faut quelque chose de plus que les opérations antérieurement décrites; il faut le concours du jugement.

Ce n'est pas d'ailleurs que le jugement suppose une faculté spéciale et supérieure; lui-même a son origine dans le mécanisme psychique. Sans doute une simple *complexion*, telle que celle à laquelle donnent lieu les impressions de diverse nature produites par un même objet, ne constitue pas par elle-même un jugement, car ici le prédicat forme avec le sujet un tout indivisible et sans apparence de liaison[3], ou plutôt il n'y a encore ni sujet ni prédicat; mais diverses circonstances peuvent déterminer la séparation des deux éléments, amener à distinguer le sujet comme le déterminable (das Bestimmbare), le prédicat comme le déterminant (das Bestimmende). Ainsi supposons que nous ayons vu préalablement des roses rouges, blanches, jaunes, etc. Il se formera une représentation d'ensemble qui flottera en quelque sorte (schweben) entre diverses déterminations particulières, celle du rouge, du blanc, du jaune, etc. Si maintenant nous venons à percevoir une rose rouge, la représentation jusqu'ici flottante et indéterminée reçoit une détermination et le rouge apparaît comme le déterminant. De là le jugement : cette rose est rouge[4].

1. *Lehrbuch zur Psychologie*, § 180.
2. *Ibid.*
3. Ein ungetrenntes Eins, ohne Spur der Verknüpfung (*Lehrb.*, § 181).
4. *Lehrbuch zur Psychologie*, § 182.

De même supposons qu'un objet nouveau se présente à nos yeux : cette représentation amène la reproduction d'un certain nombre de représentations antérieures qui présentent avec elle quelque analogie. La représentation nouvelle oscille en quelque sorte entre ces diverses représentations, d'où la question : qu'est-ce que cela? jusqu'à ce qu'elle soit définitivement rattachée à celle d'entre elles avec laquelle elle présente le plus de ressemblance; d'où le jugement : c'est un oiseau, par exemple [1].

Mais le cas le plus fréquent est fourni par le langage : chaque mot en effet oscille entre diverses significations voisines et peut s'appliquer à plusieurs choses. En s'appliquant à une chose particulière, il devient l'objet d'une détermination spéciale qui s'exprime par un prédicat [2].

Or lorsqu'un grand nombre de jugements ont été ainsi formés on voit comment devient possible une détermination progressive des concepts. Une série plus ou moins longue de jugements tant négatifs qu'affirmatifs permet en effet d'en préciser la compréhension (Inhalt) et d'arriver par là à la définition. Mais ce n'est pas sans beaucoup de peine, comme on peut s'en convaincre, remarque Herbart, en jetant un coup d'œil sur les dialogues de Platon [3]; et chez la plupart des hommes ce travail demeure à peine ébauché.

D'où provient cependant l'universalité attribuée au concept? De la multiplicité vaguement aperçue dans la représentation complexe dont une représentation nouvelle détermine la reproduction : la représentation nouvelle apparaît alors comme une entre plusieurs (ein

1. *Lehrbuch zur Psychologie*, § 183.
2. *Ibid.*, § 186.
3. *Ibid.*, § 191.

unter vielen[1]). Mais le nom seul est universel, et à ce point de vue il n'y a point de concept qui lui corresponde exactement; car pour arriver à penser l'universel dans toute sa pureté, il faudrait pouvoir éliminer complètement les différences spécifiques; et c'est là un résultat idéal que la logique réclame, mais que le mécanisme psychique est incapable de réaliser complètement[2]. L'universel n'est donc qu'un abbreviatur, d'une très grande utilité pratique, mais sans aucune signification propre[3].

Cette théorie implique manifestement la condamnation des Idées platoniciennes, des *universalia realia* de la scolastique, des idées innées des cartésiens, et enfin des concepts *a priori* de Kant. Les purs concepts ne sauraient être l'objet d'une intuition quelconque, puisqu'ils ne peuvent pas même être pensés, à plus forte raison d'une intuition *a priori*. Les catégories ne sont que des concepts longuement élaborés, produits derniers du mécanisme psychique; et c'est avec raison qu'Aristote les chercha dans le langage[4] qui est l'expression naturelle de ce mécanisme. Aussi sa table des catégories est-elle en définitive plus voisine de la réalité que celle de Kant qui a cherché, sans motif légitime, son fil conducteur dans la classification logique des jugements. Nous reviendrons sur la critique que fait Herbart des catégories kantiennes. Bornons-nous pour le moment à reproduire,

1. *Psychologie als Wissenschaft*, § 122, t. VI, p. 168.
2. Wir erfordern von uns die Beiseitsetzung der specifischen Differenzen, um das Allgemeine rein zu denken. Die Forderung wird aber niemals in aller Strenge erfüllt; der psychologische Mechanismus kann sie nicht erfüllen (*All. Met.*, § 329).
3. Das Allgemeine ist nur eine Abbreviatur, zur Bequemlichkeit, ohne irgend eine eigene Bedeutung (*Allg. Met.*, § 329).
4. Aristoteles suchte mit grossem Rechte die Kategorien in der Sprache (*Psych. als Wiss.*, § 124, t. VI, p. 176).

à simple titre de curiosité, le tableau qu'il croit devoir substituer à celui de son prédécesseur.

Le concept le plus général est celui de la chose, c'est-à-dire du réel, de ce qui est posé (das Ding), auquel s'oppose nécessairement celui de la négation (das Verneinte). De là les deux premières catégories principales. Mais de toute chose on peut demander : 1° qu'est-elle (was)? 2° comment est-elle (wie)? et de là deux autres catégories principales, celle de la propriété (Eigenschaft) qui comprend à la fois la qualité et la quantité, et celle du rapport (Verhältniss). Comme chacune de ces catégories comprend elle-même des catégories subordonnées, on obtient en définitive le tableau suivant :

I

La chose (Ding).

Le donné (Gegebenes).
Le pensé (Gedachtes).

II

Propriété (Eigenschaft).

Qualité (Qualität).
Quantité déterminée (bestimmte Quantität).
Unité (Einheit).
Totalité (Allheit).
Le tout et les parties (das Ganze und Theile).
Quantité indéterminée (Unbestimmte Quantität).
Pluralité dans le tout (Vielheit Ganzen).
Pluralité en dehors du tout (Vielheit ausser dem Ganzen).

III

Relation (Verhältniss).

Lieu et situation (Ort und Lage).
L'image et son objet (Bild und dessen Gegenstand).
Similitude (Aehnlichkeit).
Possession et son objet (Besitzung und dessen Gegenstand).
Action et passion (Wirken und Leiden).
Tendance (Reizbarkeit).
Détermination personnelle (Selbstbestimmung).

IV

Négation (Verneintes).

Opposition (Gegensatz).
Changement (Veränderung).
Impossibilité, avec ses opposés (Unmöglichkeit nebst ihren Gegentheilen).

VIII

L'idée du Moi.

Après avoir expliqué l'origine des affections et des volitions, des formes de l'espace et du temps, des concepts et des catégories, Herbart, poursuivant son œuvre de reconstruction méthodique, retrouve enfin devant lui cette idée même du Moi, d'où il était parti. La question de la genèse de l'idée du Moi qui ne se pose même pas dans les doctrines pour lesquelles le Moi est l'objet d'une intuition immédiate, constitue au contraire un des plus redoutables problèmes que l'empirisme ait à résoudre. Herbart ne se dissimule pas les difficultés de l'entreprise : aussi ne procède-t-il qu'avec la plus extrême circonspection et sans reculer devant des longueurs qui s'imposent. Tout en admettant la parfaite exactitude de la définition de Fichte, il remarque justement que la conception du Moi comme l'identité du sujet et de l'objet est le produit d'une réflexion raffinée et suppose une hauteur d'abstraction à laquelle bien peu d'hommes, même parmi les esprits cultivés, sont capables de s'élever. « La plupart des hommes, disait l'auteur même de la *Wissenschaftslehre*, seraient plus disposés à se tenir pour un morceau de lave que pour un Moi. » En réalité, pour le vulgaire, le Moi est un tout complexe, dont le corps constitue l'élément essentiel. Les mourants, dans l'expression de leurs dernières volontés, n'ont-ils pas coutume de dire : « *Je* veux être enterré en tel lieu et de telle manière[1] ? » C'est par un progrès déjà considérable de la pensée que

1. Wie selten der Mensch sein Ich vom Leibe ganz losreisst, das mögen die häufigen Verordnungen auf den Todesfall beweisen, welche so lauten : hier und auf diese Weise will Ich begraben sein (*Psych. als Wiss.*, § 135, t. VI, p. 245).

des philosophes, comme Descartes, sont arrivés à séparer nettement le Moi du corps, et à le considérer comme étant exclusivement le sujet sentant, pensant et voulant; et c'est par un progrès nouveau que faisant abstraction de toute détermination particulière, Fichte s'est élevé du Moi individuel de la philosophie vulgaire au Moi sujet-objet de la *Wissenschaftslehre*. La synthèse empirique devra nécessairement reproduire dans sa marche progressive ces diverses étapes par lesquelles est passé chronologiquement le concept du Moi.

C'est une remarque fort juste de Kant que l'enfant commence à parler de lui-même à la troisième personne. Pendant un intervalle de temps qui peut être évalué à une année environ depuis le jour où il a appris à bégayer ses premiers mots, il ne dit pas : « je veux manger; je veux marcher »; mais « Charles veut manger; Charles veut marcher ». Puis, comme si une lumière se faisait soudain dans son esprit, il commence à employer le « Je », et dès lors ne revient plus jamais à sa manière primitive de s'exprimer. Kant en conclut que tout d'abord l'enfant « se sent lui-même » que plus tard seulement « il se pense ». — « Vorher fühlte es bloss sich selbst; jetzt denkt es sichselbst[1]. » Herbart, qui cite ce passage, ne peut pas admettre la distinction établie par Kant entre « se sentir » soi-même et « se penser »; mais il retient le fait constaté par son prédécesseur, fait parfaitement exact d'ailleurs, et qui peut servir en effet à expliquer l'origine obscure de l'idée du Moi, surtout si l'on lui adjoint cette remarque que le mot même de vouloir ne trouve pas d'abord sa place dans la façon dont l'enfant s'exprime. Une petite fille de dix-huit mois disait simplement « Didith coud; Didith écrit » et non pas

1. Kant, *Anthropologie*, premières pages.

« Didith veut coudre : Didith veut écrire », parce qu'il n'y avait dans son esprit que la seule représentation de son corps griffonnant ou maniant l'aiguille.

C'est bien ainsi que l'entend Herbart. « La troisième personne par laquelle l'enfant se désigne d'abord, dit-il, a elle-même son origine et son point de départ dans la représentation de son corps, telle qu'elle lui est fournie par la vue et par le toucher, et dans les affections corporelles [1]. » D'abord les diverses représentations relatives au corps de l'individu, intimement unies en vertu du mécanisme psychique, constituent un tout (ein Aggregat von Merkmalen) analogues aux représentations complexes des autres corps. Le corps propre, origine du Moi, est alors un objet comme les autres objets (der Leib gilt für ein Ding wie die andern [2]). Mais il ne tarde pas à s'en distinguer grâce au mouvement, parce qu'alors que les autres représentations sont tantôt présentes et tantôt absentes, il est au contraire constamment représenté, et surtout parce qu'il transporte partout avec lui ses affections (seine Gefühle mit sich hereintragt [3]. »

L'enfant s'apparaît alors comme une chose particulière entièrement distincte des autres choses, mais non point encore comme une personne. Cette idée de personne, en prenant le mot dans un sens très général, se forme en lui, lorsqu'il arrive à distinguer des corps bruts les êtres animés, de la pierre ou de l'arbre, immobiles et muets, le chien qui sous la menace du bâton crie et fuit, et à se représenter dans cet animal la représentation de la douleur. La personne, c'est alors pour lui l'être

1. Die dritte Person, als welche das Kind sich bezeichnet, findet ihre erste Grundlage in der Auffassung des Leibes, sowohl im Sehen und Betasten der eignen Gliedmaassen als durch die körperlichen Gefühle (*Psych. als W.*, § 132, t. VI, p. 231).

2. *Ibid.*, § 132, t. VI, p. 233.

3. *Ibid.*, § 132, t. VI, p. 233.

corporel à vrai dire, la chose dans laquelle se produisent des représentations des autres choses et des affections, « Ding welchem Vorstellungen von anderen Dingen inwohnen ». Lorsque l'enfant parle de lui-même à la troisième personne, c'est en cette manière qu'il se considère[1].

Résumons maintenant, d'après Herbart, les moments ultérieurs de la formation de l'idée du Moi comme première personne.

1° Ce groupe complexe de représentations qui constitue le point de départ du Moi devient par l'expérience le centre étendu (der raümliche Mittelpunct) des diverses déterminations spatiales.

2° Les affections corporelles indiquent la présence en ce centre d'un quelque chose (etwas) qui n'est point seulement étendu (nicht ein blosses Raumerfüllendes) et qui se déplace avec lui.

3° Ce centre apparaît comme le lieu des images (der Sammelplatz der Bilder) des autres choses, qu'il transporte partout avec lui, à la différence des choses elles-mêmes, et qui constitue ainsi une sorte de monde intérieur (ein Inneres) par opposition aux objets extérieurs.

4° De même qu'à ce centre aboutissent les affections qui ont leur origine dans les mouvements des autres choses, de lui partent aussi certaines modifications qui se produisent dans le monde extérieur, à la suite de certaines affections et de certains désirs qu'il éprouve[2].

Ainsi est constitué le Moi première personne, véritable centre des choses, ce qui explique l'égoïsme. Le monde intérieur, le monde des images ne forme longtemps qu'un avec le corps qui constitue ainsi l'élément essentiel du Moi; mais il tend cependant à s'en séparer. La

1. *Psychologie als Wissenschaft*, § 132, t. VI, p. 234.
2. *Ibid.*, § 135, t. VI, p. 240 suiv.

vue des changements qui avec l'âge se produisent dans le corps, et surtout la considération de la mort, à laquelle pourrait peut-être survivre le monde des représentations, contribue à accentuer la séparation des deux éléments. Chez les hommes qui se livrent à la méditation, bien plus que chez ceux qui se perdent dans les agitations de la vie active, le monde des images finit par acquérir une importance prépondérante : c'est lui qui finit par devenir le véritable Moi.

Pour être le Moi des philosophes, il ne lui manque plus que d'apparaître comme un sujet doué de pouvoirs divers [1]. Il nous faut donc montrer comment s'établit la distinction entre le sujet et l'objet, distinction qui suppose elle-même la formation de ce que Herbart appelle les catégories du sens intime (die Kategorien der inneren Apperception) qu'il reproche à Kant d'avoir négligées. Il en distingue quatre classes dont voici le tableau [2].

I

Éprouver une sensation (empfinden).

Voir (sehen).
Entendre (hören).
Sentir par le tact (fühlen).
Goûter (schmecken).
Sentir (riechen).

II

Savoir (wissen).

Percevoir (erfahren).
Comprendre (verstehen).
Penser (denken).
Croire (glauben).

III

Vouloir (wollen).

Désirer (begehren).
Repousser (verabscheuen).
Espérer (hoffen).
Craindre (fürchten).

IV

Agir (handeln).

Se mouvoir (sich bewegen).
Faire quelque chose (etwas machen).
Recevoir et donner (nehmen und geben).
Chercher et trouver (suchen und finden).

1. Les caractères d'unité et d'identité du Moi sont une conséquence du mécanisme psychique et de l'unité même de l'âme.
2. *Psychologie als Wissenschaft*, § 131, t. VI, p. 223.

Naturellement la formation des catégories particulières précède celle des catégories plus générales. Considérons seulement l'une quelconque de ces catégories particulières, par exemple le concept de voir, et demandons-nous quelle en est l'origine. Lorsqu'une couleur est perçue, cette représentation se trouve précédée d'un groupe d'autres représentations (représentations relatives au mouvement de l'œil, au relèvement des paupières, etc.), avec lesquelles elle fusionne. Si plus tard la même couleur vient de nouveau à être perçue la représentation primitive est reproduite : elle entraîne avec elle le groupe de représentations auquel elle est unie et qui apparaît par rapport à elle comme un antécédent (als ein Vorhergehendes). La couleur elle-même semble donc faire son apparition (eintreten) après quelque autre chose. Après un grand nombre d'expériences analogues, où la couleur apparaîtra toujours à la suite d'un certain antécédent, la représentation d'ensemble (der Gesammteindruck) de ces antécédents formera le concept de voir par opposition aux couleurs qui sont vues. De même se formeront les concepts d'entendre, de goûter, etc. Une fusion nouvelle des représentations d'ensemble constituant ces diverses catégories particulières donnera le concept plus général de sentir ; et de même seront obtenus les concepts de savoir, vouloir, agir. Enfin par une dernière fusion sera formé le concept du sujet, conçu comme un certain fonds, extrêmement confus, que présuppose (voraussetzt) tout phénomène psychique, qui dès lors apparaît comme un objet. Ce fonds confus est le percevant qui s'approprie en quelque sorte (aneignet) le phénomène perçu [1]. Antécédent commun et premier terme de toutes les séries de

1. *Psychologie als Wissenschaft*, § 131, t. VI, p. 235 et suiv.

faits psychiques, il constitue le Moi qui semble se transporter tout le long de la chaîne des représentations, dont chacune apparaît comme accidentelle par rapport à lui, bien que sans les représentations le Moi lui-même ne saurait exister, résultat parfaitement conforme à celui de l'analyse. Selon qu'il est le sujet d'une pensée, d'un désir, d'une action, il est représenté comme sentant, pensant, agissant; il est conçu ultérieurement comme ayant la faculté de penser, de sentir, d'agir. C'est justement le Moi tel que l'entendent la plupart des philosophes.

Enfin, de ce moi ainsi constitué au Moi sujet-objet de Fichte, il n'y a plus qu'un pas : une dernière abstraction suffira pour le franchir. Suivant une remarque très juste de l'auteur de la *Wissenschaftslehre* le Moi se révèle surtout dans l'action : c'est dans l'action en effet que le caractère du Moi ou du sujet comme antécédent, comme premier terme d'une série de représentations apparaît le plus manifestement. Or par l'abstraction le Moi conçoit l'activité indépendamment de toute action réelle : il y a donc là une connaissance à laquelle ne correspond aucun objet (ein blosses Wissen); et à la place de la perception d'une action réelle, la perception de cette connaissance qui se transforme ainsi en un objet de connaissance. Dès lors la connaissance et l'objet connu (das Wissen und das Gewuste) ne forment plus qu'une seule et même chose; l'objet est identique au sujet [1].

Nous sommes ainsi arrivés à la fin de ce long travail de reconstruction qui partant du phénomène primitif de la représentation aboutit au Moi sujet-objet de Fichte; et nous pouvons constater par l'exposition malheureusement trop brève qui précède, que si Herbart n'a pas tou-

1. *Psychologie als Wissenschaft*, § 136, t. VI, p. 248.

jours résolu d'une manière complètement satisfaisante les difficiles problèmes qui se présentaient à lui dans son œuvre synthétique, on ne saurait du moins l'accuser de ne les avoir point vus ou de les avoir volontairement négligés. Nous serions maintenant en état de résumer sa théorie de la connaissance, si quelques questions de l'ordre métaphysico-psychologique ne méritaient de nous arrêter encore quelques instants : Quelles différences existe-t-il entre l'homme et l'animal? En quoi consiste l'union de l'âme avec le corps?

IX

L'homme et l'animal.

Les philosophes qui ont commis l'erreur d'admettre des facultés ont été naturellement portés à voir dans l'homme un être d'une essence supérieure qu'ils ont en conséquence généreusement doté de pouvoirs spéciaux, entendement, raison, intuition intellectuelle, de formes *a priori* et de dispositions naturelles de tout genre. Mais lorsque l'analyse a fait évanouir toutes ces chimères, lorsque l'âme humaine a été ramenée à ce qu'elle est réellement, une table rase, sans aucune puissance originelle, sans formes *a priori*, sans concepts primitifs ou disposition particulière à les former, l'abîme arbitrairement creusé entre l'homme et l'animal disparaît. « C'est, dit Herbart, une hypothèse indémontrable et même invraisemblable que celle qui fait de l'âme humaine une espèce d'âme particulière, dans la nature de laquelle le développement ultérieur de l'humanité serait originellement prédéterminé [1]. » Et à mesure que l'homme perd de son caractère

1. Weder beweisen noch auch nur wahrscheinlich machen lässt sich die Hypothese dass die menschlichen Seelen eine eigene Art von Seelen

d'être supérieur, l'animal s'élève d'autant. Aux Kantiens qui font de l'intelligence le propre exclusif de l'humanité, la psychologie empirique n'a qu'une réponse à faire : « Observez les chiens! [1] » L'esprit humain doit donc cesser de constituer l'objet exclusif de la science, et la psychologie doit cesser d'être ce qu'elle était : une anthropologie [2]; c'est-à-dire que la nécessité d'une psychologie comparée s'impose. Mais en même temps que l'animal se rapproche de l'humanité, les différences entre les diverses races humaines apparaissent au contraire plus marquées. La raison n'est plus une et indivisible : produit du mécanisme psychique et non plus faculté primitive, elle est susceptible d'une infinité de degrés, comme le prouve d'ailleurs l'expérience; rudimentaire et à peine perceptible chez les Buschmen et les Fuedgiens, elle atteint chez les Européens son maximum actuel de puissance. D'où l'importance de la psychologie ethnique qui s'est en effet principalement développée dans l'école de Herbart, et la nécessité de faire intervenir en psychologie des considérations historiques [3].

Toutefois la tendance de Herbart à rapprocher l'animal de l'homme ne va pas jusqu'à lui faire oublier les différences qui existent entre eux et la supériorité incontestable de l'un sur l'autre. Si cette supériorité ne provient pas d'une constitution psychique originelle, quelles en sont donc les causes? Il les ramène à trois principales : l'homme a une main; il parle; la durée de son enfance présente une longueur exceptionnelle.

ausmachen, in deren Beschaffenheit ursprünglich die menschliche Ausbildung vosbestimnnt sei (*Psych. als Wiss.*, § 129, t. VI, p. 206).

1. Das Einzige was die empirische Psychologie därnber zu sagen nöthig hat, ist : beobachtet die Hunde (*Psych. als Wiss.*, § 124, t. VI, p. 174).

2. *Psych. als Wis.*, § 130, t. VI, p. 214.

3. Empirische Psychologie von der Geschichte des Menschengeschlechts getrennt ergiebt nichts vollständiges (*Enleit.*, 302).

Anaxagore avait déjà dit non sans exagération, mais aussi non sans quelque raison : l'homme pense parce qu'il a une main. Herbart ne va pas aussi loin que le philosophe grec; mais il attribue cependant à la main un rôle important dans la connaissance. Grâce à cet organe l'homme peut se donner de la forme des corps une notion exacte qui manque aux animaux. L'éléphant a sans doute sa trompe; le singe a des organes préhenseurs assez analogues à la main de l'homme; mais aussi ces animaux sont-ils parmi les plus intelligents. Grâce à la main aussi l'homme peut construire des outils, des instruments de tout genre, qui allant sans cesse se perfectionnant contribuent puissamment aux progrès de la connaissance et de la civilisation.

Plus important encore est le rôle du langage. Herbart ne va pas cependant jusqu'à admettre que l'homme pense parce qu'il parle, opinion qui est d'ailleurs en opposition manifeste avec sa doctrine. Alors même que le langage n'existerait pas, le mécanisme psychique ne laisserait pas d'opérer son œuvre : les concepts généraux, les jugements, les raisonnements même ne s'en produiraient pas moins. Herbart ne semble pas avoir aperçu toute l'importance du langage : il n'a pas vu, ou il semble oublier que les purs concepts, ces idéaux logiques dont il parle, puisqu'ils ne sont l'objet d'aucune intuition, ne sauraient exister dans l'esprit qu'à l'état de noms, que les jugements universels, que le raisonnement sous sa forme logique supposent nécessairement l'emploi des mots. Tout en reconnaissant que dans l'état actuel l'homme ne saurait penser sans l'aide des mots, à cause de la liaison intime qui s'est établie entre le langage et la pensée en vertu même du mécanisme psychique, il va jusqu'à déclarer que cette dépendance ultérieure de la pensée vis-à-vis

du langage est plutôt nuisible qu'avantageuse pour l'individu, à cause des erreurs dont elle est l'origine [1]. Pour lui la principale et même la seule utilité du langage [2] c'est de fournir aux hommes un moyen commode de communication, de permettre à chacun de profiter des connaissances acquises par les autres, aux générations nouvelles, d'accroître le fonds amassé par les générations antérieures. Le langage est encore, mais toujours en tant que moyen de communication, une condition essentielle de la connaissance claire du passé et de l'avenir, aussi bien que de l'absent. Par le langage, par la conversation (das Gespräch), l'homme échappe à l'horizon immédiat et au moment présent dans lesquels l'animal est comme enchaîné : le langage est ainsi une cause d'émancipation pour la pensée.

Parlant accidentellement de l'origine du langage, Herbart se refuse à la voir dans une convention, attendu, dit-il, qu'une telle convention supposerait elle-même l'existence du langage : l'hypothèse d'une telle convention est aussi absurde que celle d'un contrat social dans lequel certains philosophes voient l'origine de l'État. Les exclamations naturelles, qui se reproduisant dans les mêmes circonstances rappellent à chacun les mêmes représentations, ont été le point de départ du langage. L'intervention de la convention et de l'arbitraire dans la formation de mots nouveaux est de beaucoup postérieure à la naissance des langues qui se sont perfectionnées à la manière des machines dans lesquelles chaque perfectionnement est la condition d'un perfectionnement ultérieur.

Mais alors pourquoi les animaux ne parlent-ils pas?

1. Für den Einzelnen ist das Anheften der Gedanken an die Sprache sogar nachtheilig (*Psych. als Wiss.*, § 130, Anmerk, t. VI, p. 218).

2. Aller Vortheil der Sprache beruhet auf dem geselligen, gemeinsamen Gebrauch (*Ibid.*).

Herbart, s'élevant contre une opinion professée par Rudolphi, déclare qu'ils ne parlent pas, du moins les plus élevés d'entre eux, uniquement parce qu'il leur manque des organes propres à l'articulation. « Par l'observation des chiens et autres animaux domestiques, et indépendamment de toute considération d'ordre spéculatif, dit-il, je suis arrivé à cette conviction que non seulement les chiens parleraient, s'ils avaient des organes vocaux appropriés, mais que d'autres animaux de beaucoup moins élevés doivent leur infériorité bien plus à l'insuffisance de leur organisme qu'à des circonstances d'ordre psychique [1]. »

Enfin la longue période pendant laquelle l'enfant a besoin de ses parents, outre qu'elle a été une des causes principales de l'origine de la société avec toutes ses conséquences ultérieures, contribue considérablement par elle-même au développement de l'esprit humain, à cause de la masse énorme des connaissances qui sont nécessairement acquises pendant cette éducation prolongée. C'est ce qui explique que l'humanité n'ait atteint qu'un degré de culture inférieur dans les régions les plus riches du globe parce que la période d'enfance et par conséquent d'éducation s'y trouve sensiblement restreinte.

La conclusion naturelle de ce qui précède, c'est que les différences intellectuelles que l'on peut constater entre l'homme et l'animal, aussi bien qu'entre les diverses espèces d'animaux n'ont point leur principe dans des différences psychiques originelles, mais dépendent médiatement ou immédiatement de l'organisation physiologique : tant vaut l'organisme, tant vaut l'intelligence.

1. *Psychologie als Wissenschaft*, § 130, t. VI, p. 216.

X

L'Union de l'Ame et du Corps.

Il semblerait d'après cela qu'Herbart dût admettre la complète dépendance de l'âme vis-à-vis du corps et subordonner la psychologie à la physiologie. Et cependant c'est justement le contraire qui a lieu : d'une part il combat à diverses reprises les prétentions des physiologistes, et déclare expressément que la physiologie, sous peine de se condamner à demeurer une science purement empirique, doit se résigner à ne venir qu'après la psychologie qu'elle suppose [1]; d'autre part il affirme que dans l'état normal tout au moins (car dans le rêve, le délire, la folie les rôles sont intervertis), le corps est entièrement sous la dépendance de l'âme [2]. D'où provient donc cette suprématie de l'âme sur le corps, ce pouvoir qu'elle a de lui imposer sa domination? De la place même qu'elle occupe [3]. L'âme étant un être simple, analogue à tous les autres simples, il n'y a aucune difficulté à lui assigner un lieu dans le corps. L'expérience montre que chez l'homme et les animaux supérieurs tout au moins, ce lieu doit être le cerveau. Mais il n'est pas nécessaire d'admettre que le lieu de l'âme soit un point fixe et déterminé : peut-être, vraisemblablement même, suivant une hypothèse qui malgré son étrangeté a été plus tard reprise par Lotze, ce lieu est-il une région (ein Gegend) plus ou moins étendue, dans laquelle elle se meut en

1. Jene (die Psychologie) ist die erste, die vorangehende, diese (die Physiologie) falls sie nicht blosse Erfahrungswissenschaft sein will, die zweite (*Lehrb.*, § 160).

2. *Psych. als Wiss.*, § 157, t. VI, p. 408 (Sie dominirt das System in welchem sie sich befindet).

3. Durch ihre Stellung (*Ibid.*).

vertu de la pénétrabilité qu'Herbart attribue à la matière [1].

De ce lieu, demeure magnifique et admirablement disposée (schöne und wohlgelegene Wohnung)[2] l'âme reçoit les représentations que lui fournissent les sens, et gouverne le corps par l'intermédiaire duquel elle agit sur le monde extérieur. Comment les représentations des choses arrivent-elles jusqu'à elle? Suivant Herbart, la réponse à cette question si embarrassante dans la plupart des systèmes philosophiques, ne présente ici aucune difficulté. Le système nerveux par l'intermédiaire duquel l'âme entre en communication avec le reste du corps et avec le monde extérieur, est composé d'êtres simples en connexion incomplète. Supposons qu'une action quelconque vienne à s'exercer sur un organe, c'est-à-dire que certains êtres simples viennent à entrer en connexion avec ceux qui constituent l'extrémité d'un nerf : il se produit dans toute la chaîne des êtres simples dont ce nerf est composé des perturbations et des actes de conservation individuelle, et finalement dans l'âme, à l'extrémité interne du nerf un acte de conservation individuelle qui est une représentation, différente suivant la nature de l'action exercée du dehors, et du nerf affecté [3].

L'explication de l'action de l'âme sur le corps n'est guère plus difficile. Admettons que la volonté d'une action déterminée vienne à se produire dans l'âme. Cette volition suppose qu'une représentation entre en liberté et s'élève au-dessus du seuil de la conscience. Cette représentation devenue libre détermine des actes de perturbation et de conservation individuelle dans les êtres

1. *Psychologie als Wissenschaft*, § 157, t. VI, p. 409.
2. *Ibid.*, § 159, t. VI, p. 418.
3. *Ibid.*, § 154, t. VI, p. 395.

simples appartenant à la substance cérébrale qui sont en connexion immédiate avec l'âme, et de proche en proche, mais simultanément dans toute la chaîne des êtres simples qui constituent tel ou tel nerf. Dans le cerveau et dans le nerf lui-même ces actes de conservation individuelle ne sont peut-être pas accompagnés de modifications dans l'arrangement extérieur des êtres simples. Mais il en est tout autrement dans le muscle : l'arrangement extérieur tend à se régler sur l'état interne, et il se produit une pénétration plus intime des éléments qui constitue ce que nous appelons la contraction du muscle[1].

Mais si la théorie qui précède explique la possibilité d'une action exercée par l'âme sur l'organisme, elle n'explique pas encore la production volontaire de tel ou tel mouvement déterminé. Herbart admet que primitivement les mouvements divers des muscles se produisent sous des influences purement organiques; mais chacun de ces mouvements est accompagné dans l'âme d'une sensation particulière en même temps que de sa représentation. Plus tard, lorsque l'âme se représentera le mouvement qu'elle veut exécuter, la sensation correspondante se reproduira et par conséquent aussi l'arrangement extérieur des êtres simples auquel elle est liée, d'où résulte le mouvement.

Ainsi s'explique (au moins en partie) la domination que dans l'état de veille et de santé tout au moins, l'âme exerce sur le corps, qui n'est plus ainsi pour elle qu'un merveilleux instrument, auquel à vrai dire elle doit tout, puisque sans lui elle ne serait même pas capable de représentation.

1. *Psychologie als Wissenschaft*, § 154, t. VI, p. 394.

Le corps n'en a pas moins sa vie propre, et à ce point de vue il est tellement indépendant de l'âme que celle-ci est pour lui un embarras (ein Last) plutôt qu'un secours. Elle est, dit Herbart citant un mot de Reil, le parasite naturel du corps (die Seele ist der natürliche Parasit des Körpers [1]). Il y a dans tout être organisé une force vitale, ou plutôt un système de forces vitales, qui, comme les forces d'attraction et de répulsion dans la matière brute, s'expliquent par la loi en vertu de laquelle l'arrangement extérieur des êtres simples se règle sur leur état interne et réciproquement, de telle sorte que dans un arrangement déterminé de ces éléments elles prennent nécessairement naissance. Les rapports spatiaux des êtres simples, tels qu'ils existent dans le corps vivant, se traduisent intérieurement par certaines manières d'être particulières (eine innere Bildung) qui différencient les éléments de la matière organisée de ceux de la matière brute. Comme on le voit l'organisation n'est pas un produit de la force vitale; mais ce sont au contraire les forces vitales qui résultent de l'organisation [2].

Mais cette disposition interne (diese innere Bildung) qui constitue la force vitale, une fois acquise survit à l'organisation, de telle sorte que les éléments chez lesquels elle s'est une fois développée deviennent éminemment propres à entrer dans d'autres organismes : aussi la vie naît de la vie, et les organismes supérieurs se nourrissent d'organismes inférieurs. Il semblerait par là qu'Herbart eût dû accueillir avec empressement les théories transformistes dont il a eu en effet connaissance, particulièrement par la Biologie de Treviranus. Il en accepte à vrai dire le principe, confirmé par la géologie,

1. *Psych. als Wiss.*, § 156, t. VI, p. 404.
2. *Ibid.*, § 153.

que toutes choses ont dû se produire suivant la loi d'un progrès continu (Stufenweise)[1]. Mais suivant lui ce progrès ne saurait être rapporté à la nature elle-même. « L'opinion d'après laquelle les organismes inférieurs seraient nés de la matière brute, et les organismes supérieurs des organismes inférieurs, par un processus naturel, doit être rejetée[2]. » Le transformisme naturaliste lui apparaît comme une forme particulière de la doctrine de l'absolu devenir dont la métaphysique a démontré l'absurdité.

Pour lui c'est à la finalité qu'il demande l'explication de l'organisation[3]; c'est la Providence qui a disposé les mouvements primitifs des êtres simples de manière à rendre possibles non seulement l'ordre admirable du monde physique, mais encore et surtout l'organisation, la vie et la pensée. C'est elle qui a fait du corps l'admirable instrument que nous connaissons, soumis à l'empire de l'âme qui le gouverne à son gré. « La subordination même du système nerveux à l'âme peut être considérée comme quelque chose qui ne saurait être expliqué par les seules lois de la nature, mais n'est intelligible que dans l'hypothèse d'une disposition particulière, qu'il faut elle-même rapporter à l'art par lequel les animaux supérieurs ont été appelés à l'existence[4]. »

Cette considération de la finalité nous permettrait peut-être de résoudre une question assez embarrassante, en l'absence de textes précis : la domination de l'âme sur le corps et sa qualité même d'être pensant dépendent-elles uniquement de la situation particulière qu'elle occupe dans l'organisme, de telle sorte que tout être simple

1. *Psychologie als Wissenschaft*, § 158, t. VI, p. 415.
2. *Lehrbuch zur Psychologie*, § 159.
3. *Ibid.*
4. *Psychologie als Wissenschaft*, § 157, t. VI, p. 412.

serait susceptible de devenir une âme dans des circonstances déterminées? C'est ce que l'on serait tenté de croire puisque Herbart déclare expressément que l'âme n'est point essentiellement une puissance représentative et ne devient telle qu'accidentellement (zufällig). Il dit bien d'autre part que chez les âmes des animaux inférieurs (à plus forte raison chez les éléments corporels) les actes de conservation individuelle n'ont peut-être aucune ressemblance avec nos représentations [1]; seulement on pourrait expliquer le privilège de la représentation que possèdent les âmes des animaux supérieurs par la situation même qu'elles occupent dans des organismes plus parfaits. Mais du moment où l'organisation est l'œuvre d'une Providence, on conçoit que la sagesse souveraine n'ait pas choisi arbitrairement tel ou tel être simple pour en faire le principe dominant, l'âme d'un vivant supérieur. Chaque être simple a sa qualité propre, qui constitue son essence : Dieu doit avoir eu égard à la dignité respective de chacun d'entre eux et leur avoir attribué une situation appropriée. Cette hypothèse se trouve confirmée au moins dans une certaine mesure par un passage où l'auteur déclare que l'âme diffère des éléments simples qui constituent la substance nerveuse, soit par la place qu'elle occupe (durch ihre Stellung), soit par sa nature essentielle (oder ursprünglich als Wesen) [2]. Si on l'admet, la doctrine est en quelque sorte retournée puisque dès lors la perfection de l'âme ne se règle plus en dernière analyse sur la perfection de l'organisme, mais au contraire la perfection de l'organisme sur la

1. Die Selbsterhaltungen (der Seelen der niedriegsten Geschöpfen) haben vielleicht keine Aehnlichkeit mit unsern Vorstellungen (*Psych. als Wiss.*, § 159, t. VI, p. 417).
2. *Psychologie als Wissenschaft*, § 157, t. VI, p. 408.

dignité essentielle de l'âme. Mais il est vraisemblable qu'Herbart, qui au fond répugne à faire intervenir la finalité dans les questions d'ordre spéculatif, a volontairement négligé de s'expliquer, sur un point qui n'est pas cependant sans importance.

CHAPITRE VIII

LA RÉFUTATION DE L'IDÉALISME ET LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE (IDÉOLOGIE)

I

Passage à l'Idéologie.

La psychologie une fois constituée est en état de rendre à la métaphysique le service qu'elle en a préalablement reçu. Celle-ci lui a fourni son principe fondamental, l'âme substance simple, dont les actes de conservation individuelle vis-à-vis des autres êtres simples avec lesquels elle peut se trouver en connexion constituent les représentations, matière première du mécanisme psychique. La psychologie à son tour montre comment au moyen des seules représentations, des arrêts réciproques qu'elles subissent, et de leur reproduction, on peut arriver à reconstituer ces formes universelles et en un sens nécessaires auxquelles la métaphysique déniait tout caractère *a priori*; comment l'esprit en vertu du seul mécanisme psychique, et sans l'intervention de synthèses *a priori*, peut arriver à la connaissance, à la con-

naissance empirique d'abord, à la connaissance scientifique ensuite, et enfin à la connaissance métaphysique. Elle fournit du même coup la confirmation du réalisme affirmé par la métaphysique, et elle l'établit solidement sur les ruines de la doctrine adverse, sapée dans ses fondements par la mise à découvert des contradictions qu'implique le Moi, auquel l'idéalisme ramenait toute réalité, et qui n'est plus qu'une forme vide dont il est facile de faire voir l'origine et la formation.

II

Réfutation de l'Idéalisme.

Cet idéalisme dont Herbart prétend fournir la réfutation, c'est l'idéalisme de Fichte, tel qu'il était issu de la Critique de Kant par la suppression de la chose en soi, dont l'existence était jugée insoutenable par les partisans comme par les adversaires de la philosophie nouvelle. Par suite de l'élimination de l'un des deux termes du dualisme kantien, toute la réalité se trouvait en effet nécessairement ramenée à l'activité synthétique du sujet, qui dès lors tirait de lui-même spontanément et librement la matière aussi bien que la forme de toute connaissance; la conscience pure de Kant se transformait formellement en une conscience universelle, le Moi pur en un Moi absolu, immédiatement saisi par l'intuition intellectuelle, qui perdait son caractère d'hypothèse pour devenir une réalité.

Herbart, qui avait été momentanément non pas séduit, mais entraîné comme malgré lui et à son corps défendant, par la puissante dialectique de Fichte, à laquelle il se plut toujours à rendre hommage, vit bien quel redoutable adversaire était l'idéalisme. Il comprit l'inutilité

d'attaques partielles contre une doctrine dont toute la force était dans l'unité et dans l'enchaînement rigoureux des parties. Dès que l'on admet la réalité du Moi, le système est inébranlable, car il n'est rien que l'on ne puisse considérer comme une représentation du Moi. Le philosophe en effet ne sort pas de ses représentations et de ses concepts; « il marche de représentations en représentations » (er schreitet von Vorstellungen zu Vorstellungen), et Kant a péremptoirement établi qu'aucun concept, quel qu'il soit, ne comporte en lui-même l'existence de son objet. Les êtres simples mêmes que la métaphysique est nécessairement amenée à poser, sont en définitive posés par le Moi. « Aussi, reconnaît Herbart, la métaphysique tout entière ne saurait devenir réaliste que par la réfutation de l'idéalisme » (die ganze Metaphysik wird realistisch erst durch Widerlegung des Idealismus). Mais l'idéalisme, si fort, si véritablement invincible quand on en admet le principe, porte dans ce principe même sa propre condamnation. Le Moi dans lequel Fichte voit la suprême réalité est contradictoire et absurde. Ce prétendu principe de toute existence comme de toute connaissance, Realgrund en même temps qu'Idealgrund, n'est en définitive que la plus pauvre et la plus vide de toutes les formes, le produit dernier du mécanisme psychique. La psychologie en a montré l'origine et la formation; la métaphysique va en dévoiler les multiples contradictions.

Qu'est-ce en effet que ce Moi placé par Fichte à la base de la *Wissenschaftslehre*? C'est l'identité du sujet et de l'objet. « Fichte erklärte das Ich als Identität des Subjects und des Objects. » Lorsqu'en effet on dépouille le Moi individuel de ses déterminations particulières, que reste-t-il autre chose que cette identité du sujet et de

l'objet, qui se retrouve présente à tous les moments du développement du Moi individuel, pure abstraction dont l'idéalisme fait l'objet de sa prétendue intuition intellectuelle, faute d'avoir su en déterminer l'origine empirique?

Mais l'intuition intellectuelle est une chimère, et son objet, chimérique comme elle, s'évanouit dès qu'on dirige sur lui la lumière de la critique métaphysique. Le Moi sujet-objet abonde en contradictions de tout genre que l'on peut ramener à deux chefs principaux :

1° Le Moi doit être donné dans la conscience : or on ne saurait arriver ni à un véritable sujet ni à un véritable objet, de telle sorte que l'on a là une forme sans matière.

2° Cette forme même est absurde, car il est contradictoire que le sujet et l'objet qui par nature doivent être distincts l'un de l'autre puissent être identifiés.

Examinons la première difficulté qui se dédouble naturellement elle-même et demandons-nous d'abord quel est l'objet de la conscience du Moi (das Object des Selbstbewusstseins). A cette question on peut répondre : le Moi se représente Soi. Mais qu'est-ce que ce Soi? C'est le Moi lui-même, c'est-à-dire ce qui se représente Soi. On a donc par substitution : le Moi se représente ce qui se représente Soi. Ce Soi c'est encore le Moi lui-même, c'est-à-dire ce qui se représente Soi. Il vient donc par substitution : le Moi se représente ce qui se représente ce qui se représente Soi — et ainsi de suite à l'infini. A cette question : quel est l'objet de la conscience (des Selbstbewusstseins) il ne saurait donc être fourni de réponse déterminée. Le Moi est obligé de se poursuivre lui-même en tant qu'objet d'une poursuite éternelle sans s'atteindre jamais. Et cependant la conscience ne nous

dit rien de cette série infinie que l'analyse découvre : l'objet de la conscience du Moi devrait être quelque chose de parfaitement déterminé.

Mais considérons maintenant le Moi en tant que sujet et demandons-nous quel est donc le sujet de la conscience de Soi (das Subject des Selbstbewusstseins). Supposons que le Moi soit donné comme objet; à qui est-il ainsi donné? au Moi, c'est-à-dire que c'est par le Moi que le Moi se trouve représenté. Mais l'acte par lequel le Moi se représente le Moi doit lui- même être représenté dans le sujet, c'est-à-dire dans le Moi qui se représente dès lors le Moi se représentant le Moi. Mais ce nouvel acte de représentation doit lui-même être représenté dans le sujet, c'est-à-dire dans le Moi qui dès lors se représente le Moi se représentant le Moi se représentant le Moi; et ainsi de suite à l'infini, de telle sorte que, comme le Moi-objet, le Moi-sujet se dérobe indéfiniment. Et cependant, comme l'objet, le sujet devrait être pleinement déterminé.

Pour comble d'absurdité le concept du Moi défini par l'identité du sujet et de l'objet conduit nécessairement à identifier ces deux termes qui ne sauraient être déterminés, et qui reculent en quelque sorte indéfiniment en deux sens opposés! L'identité du sujet et de l'objet est cependant chose contradictoire en elle-même et indépendamment de la difficulté qui résulte de la double analyse précédente. L'objet ici ne peut être une chose en soi, car il doit être identique au sujet dont toute l'essence consiste dans un acte, l'acte de se représenter soi-même (das Vorstellen seinerselbst); le représenté doit donc être identique à l'acte de la représentation, le conditionné à la condition. Peut-on cependant, pour échapper à cette difficulté, faire de l'objet une réalité? Nous aurons alors d'abord cet objet réel, et en second lieu le sujet dans

lequel cet objet sera représenté avec la représentation elle-même, c'est-à-dire en définitive deux choses parfaitement distinctes, comme l'objet et le miroir dans lequel l'objet vient se peindre. Ou bien il faudra avouer que le miroir n'est rien, que l'objet lui-même se confond avec son image, que le représenté est identique à la représentation, le conditionné à la condition [1].

Refuser de voir ces contradictions, ce serait fermer les yeux à l'évidence; et vouloir ramener toute réalité à ce qui ne saurait exister, toute connaissance à ce qui est par nature inintelligible, ce serait pure folie. Plus sage, la véritable métaphysique, analysant ce concept du Moi, cherche à résoudre les contradictions qu'il implique, et en creusant le terrain sans consistance sur lequel devait s'élever l'idéalisme, trouve enfin le roc, et y jette les bases du réalisme.

III

Résumé et Conclusion. — La Connaissance.

Après avoir ainsi établi la vanité des prétentions de son adversaire, que reste-t-il à faire au réalisme pour s'affirmer lui-même définitivement? Montrer la possibilité et la légitimité de la connaissance à laquelle il prétend. Pour cela, point n'est besoin de considérations nouvelles : il suffit d'un rapide coup d'œil jeté en arrière sur le chemin parcouru, de telle sorte que le présent paragraphe est à la fois un résumé et une conclusion.

Dans toute connaissance on peut distinguer une matière et une forme. La matière de la connaissance ce sont les représentations simples, primitives, ou, dans le

1. *Psychologie als Wissenschaft*, § 27.

langage ordinairement reçu, les sensations. Ces sensations ne peuvent nous faire connaître ce qui est, mais elles nous obligent à affirmer que quelque chose est. Pures affections du sujet, elles ne peuvent supporter longtemps le concept de l'absolue position, que l'on est tout d'abord enclin à leur appliquer; mais imposées à l'esprit, elles le forcent à appliquer à quelque chose d'autre, à quelque chose d'inconnu, cette absolue position. Réduites à des actes purs de conservation individuelle, elles ne peuvent nous faire connaître l'essence de quoi que ce soit, pas même de notre être propre, mais elles nous conduisent à affirmer l'existence d'une pluralité d'êtres simples, tantôt séparés et tantôt en connexion soit entre eux, soit avec cette substance que l'on est convenu d'appeler âme.

Jusqu'ici la doctrine ne conduit guère, semble-t-il, qu'à une restriction considérable de la portée de la connaissance. L'impossibilité d'arriver à la connaissance de la chose en soi est manifeste, et la possibilité d'une connaissance scientifique n'apparaît guère. Mais considérons le donné non plus seulement dans sa matière, mais aussi dans sa forme. Les sensations ne nous sont point données isolément; elles apparaissent sous forme de groupes, dont les divers éléments ne sauraient être arbitrairement séparés et constituent ainsi ce que nous appelons des choses. Sans doute avec cette forme sous laquelle, elles nous apparaissent, ces choses n'existent que dans et par notre esprit; mais toutefois la constance du groupe a son principe dans la permanence d'un aggrégat d'êtres simples, et les modifications accidentelles qui peuvent se produire dans les apparences sensibles ont de même leur explication dans des désagrégations et des connexions nouvelles des êtres simples. Bien plus la forme

spatiale que revêtent toutes les apparences sensibles présente identiquement les mêmes caractères que l'espace intelligible dans lequel la métaphysique est conduite à placer les êtres simples; et si nous nous rappelons la manière dont l'espace sensible est engendré par le mécanisme psychique, nous voyons que les rapports spatiaux tels qu'ils sont perçus dans l'expérience correspondent exactement aux rapports suivant lesquels les êtres simples doivent être nécessairement conçus. « Les rapports spatiaux empiriques sont justement ceux suivant lesquels une intelligence qui pourrait avoir une intuition immédiate des êtres simples les embrasserait » (die empirischen Raumverhältnisse sind ähnlich denen worin eine Intelligenz welche die realen Wesen unmittelbar anschauen könnte, dieselben zusammenfassen würde [1]). Ainsi à défaut de l'essence même des êtres simples qui est absolument inaccessible, l'esprit peut arriver à connaître des rapports; et cette connaissance est vraiment objective, car elle est totalement indépendante de la nature même du sujet, valable pour toute intelligence, même pour une intelligence intuitive, et non pas seulement pour l'intelligence humaine, comme chez Kant. Alors même que nos sensations seraient absolument différentes de ce qu'elles sont, les formes que leur ensemble affecterait, les rapports sous lesquels elles se présenteraient seraient absolument les mêmes, parce que ces formes et ces rapports dépendent uniquement des connexions et des séparations successives des êtres réels [2].

Ainsi se trouve établie la valeur de la connaissance intuitive. Quant à la connaissance logique, à la connais-

1. *Allgemeine Metaphysik*, § 329, II, p. 320.
2. *Psychologie als Wissenschaft*, § 124, t. VI, p. 174.

sance par concepts, sa légitimité repose sur ce que les concepts ne sont point des apports *a priori* du sujet, ou des produits arbitraires de la pensée, mais ne sont que des « abbreviatur » résultant nécessairement du mécanisme psychique, en vertu duquel, dans la fusion des représentations semblables, les éléments analogues deviennent prépondérants, font saillie en quelque sorte, et éliminent presque complètement les éléments dissemblables. « Ce qui fait la valeur de l'universel, c'est donc qu'il se retrouve toujours dans le particulier » (das Allgemein hat darum Gültigkeit, weil es in jedem Einzelnen wiederkehrt) [1]. Les propositions générales ont surtout pour utilité de nous éviter la peine de recommencer dans chaque cas particulier les recherches qui seraient autrement nécessaires. « In allgemeinen Sätzen und Beweisen finden wir uns bloss der Mühe überhoben, das Einzelne, noch einmal mit derjenigen Nachforschung zu verfolgen, die wir jetzt anstellen würden, wenn wir sie nicht schon angestellt hätten [2]. » Il est impossible de méconnaître l'analogie de la doctrine de Herbart avec celle de Stuart Mill, analogie manifeste dans la pensée et jusque dans les expressions.

Comme la connaissance intuitive, la connaissance par concepts ne nous donne que des rapports, mais la connaissance des rapports suffit à nos besoins. C'est à une telle connaissance que se réduisent des sciences aussi parfaites que l'astronomie par exemple; c'est sur elle aussi que repose toute la sagesse pratique (die Lebensklugheit), l'empire de l'homme sur ses passions, et jusqu'à la moralité la plus haute. « Nous vivons au sein des relations et n'avons point besoin d'autre chose » (Wir

1. *Allgemeine Metaphysik*, § 329, II, p. 321.
2. *Ibid.*

leben einmal in Relationen und bedürfen nicht weiter)[1].

Il est vrai que la spéculation aspire à dépasser cette connaissance des rapports et à pénétrer jusqu'à l'essence même des choses. Vaine prétention! Tout ce que la métaphysique peut faire légitimement, c'est de fonder le phénomène sur l'être, les rapports sensibles sur des rapports intelligibles, en montrant la véritable signification des concepts contradictoires fournis par l'expérience, et dont la psychologie détermine l'origine et la formation : elle arrive ainsi à reconnaître que l'être et le phénomène réel (das wirkliche Geschehen) sont à tout jamais hors de la portée de notre connaissance.

Herbart est donc revenu à l'antique conception : ce ne sont pas les choses qui se règlent sur l'esprit; c'est l'esprit qui se règle sur les choses. Il est un miroir fidèle non pas pour les êtres eux-mêmes, mais pour les rapports qu'ils soutiennent entre eux, car les sensations, qui ne sont pour l'âme que ses actes de conservation individuelle, expriment par les formes de temps et d'espace qu'elles affectent les rapports de succession et de simultanéité dans lesquels les êtres réels apparaîtraient à une intelligence qui pourrait les percevoir immédiatement. Seulement ces rapports sont à l'origine extrêmement confus à cause de leur multiplicité et constituent un enchevêtrement que la science a pour mission de démêler : elle y arrive par le jugement qui dégage progressivement les concepts de leur confusion primitive, grâce aux efforts constants des individus comme des générations successives, de manière à découvrir sous les rapports purement accidentels qui les dissimulent, ces rapports universels qui sont les lois des

1. *Allgemeine Metaphysik*, § 328, II, p. 319.

choses. Ces lois sont-elles donc fixes et immuables? Herbart ne s'est pas demandé quelle garantie nous avions de leur fixité : l'expérience passée répond pour lui de l'expérience future. C'est là peut-être une lacune, mais une lacune inévitable, et que le Criticisme, pas plus que toute autre doctrine, ne s'est trouvé en état de combler. Qui nous prouve que la chose en soi se conformera toujours aux exigences de la pensée? Et comment la liberté transcendantale pourrait-elle être un fondement solide pour la nécessité des lois de la nature?

LIVRE II

HERBART ET KANT

ÉTUDE COMPARATIVE ET CRITIQUE

INTRODUCTION

LES ORIGINES DE LA PHILOSOPHIE DE HERBART

Herbart est avant tout un penseur personnel (ein Selbstdenker), et toutes les parties de sa philosophie portent l'empreinte d'une incontestable originalité. Son système n'est point un composé hétérogène d'éléments disparates; il ne s'est point modifié et transformé sous des influences étrangères; il s'est constitué par un travail continu de la réflexion personnelle [1], et n'a point tardé à atteindre son parfait développement. Dès le temps de son séjour en Suisse, vers la fin du XVIIIe siècle, Herbart, déjà convaincu du vice radical de l'Idéalisme de Fichte et de la nécessité de retourner au Réalisme avait posé les bases de sa future psychologie, considérant les représentations

1. En guise de préface nous lisons au début de la première édition des *Hauptpuncte der Metaphysik* ces lignes caractéristiques : « *In der Stille sind die Gedanken deren kürzeste Bezeichnung hier erscheint, während des Laufs von achtzen Jahren auf eignem Boden gewachsen und gezogen* ».

comme des forces qui subsistent après l'arrêt (die Hemmung) à l'état de tendances (Strebung), et trouvant avec l'idée l'expression même de « seuil de la conscience » (die Schwelle). Dans les thèses pour « l'habilitation » qu'il soutint à Göttingue en 1801, il se pose en adversaire déclaré non seulement de l'Idéalisme de Fichte, mais de la philosophie Kantienne, et rejette avec la liberté transcendantale toutes les prétendues formes *a priori* de l'esprit. Enfin en 1808 il est en complète possession de sa métaphysique et des principes essentiels de sa psychologie. Les *Hauptpuncte der Metaphysik* contiennent, sous une forme remarquablement concise, toute la doctrine qui sera développée plus amplement, mais sans modifications essentielles, dans la *Métaphysique générale*, l'idée fondamentale d'expliquer le contenu de l'esprit, ses formes et le Moi lui-même par les seules représentations, la conception d'une application possible des mathématiques aux faits psychiques et quelques exemples de cette application. Herbart ne fera plus dès lors que poursuivre patiemment et courageusement, « contre vent et marée » (wider Wind und Strom), l'œuvre commencée, sans se laisser détourner un seul instant de la voie qu'il s'est tracée, sans rien changer à ses principes fondamentaux, insensible à la violence des attaques des dernières années, comme à l'indifférence du début. Fermement assurée sur les fondements d'une métaphysique immuable, sa psychologie s'édifiera rapidement suivant le plan qu'il s'est fixé d'avance; comme les mathématiques dont elle a emprunté les procédés, sans rien perdre, sans rien abandonner de ce qui est une fois acquis, elle s'enrichira sans cesse de développements nouveaux, fournissant à la Pédagogique de nombreuses et importantes applications.

Toutefois cela ne veut pas dire que la doctrine de Her-

bart soit indépendante dans son origine de la philosophie régnante et qu'elle ne doive rien dans ses développements à la philosophie antérieure. Fort versé, comme Leibniz, dans l'histoire de la philosophie, dont il recommande fortement l'étude aux jeunes gens, tout en proclamant qu'elle ne saurait suppléer à la réflexion personnelle, et que c'est devant soi, non derrière soi qu'il faut regarder [1], il a su comme l'auteur de la Monadologie prendre son bien où il l'a trouvé. Platon et les philosophes de la période antésocratique parmi les anciens, Spinoza, Locke, Leibniz, sans parler de Kant, parmi les modernes semblent avoir particulièrement attiré son attention. Mais ses véritables éducateurs sont Wolff et Fichte : c'est sous leur influence combinée que son esprit s'est formé et que sa doctrine a d'abord pris naissance. Il a été en effet nourri dans les traditions de l'école de Wolff, et comme Kant a puisé dans cet enseignement vide et formaliste, mais d'une discipline sévère, le goût et l'habitude de la clarté logique. Dans ses années d'université il subit ensuite l'influence de Fichte et se familiarisa avec les procédés de la puissante dialectique du maître. Jamais il ne méconnut les services qu'il devait à ce double enseignement de sa jeunesse : comme Kant il se plut à rendre justice à la méthode rigoureuse des Wolffiens, à leur souci de bien définir et de classer exactement les concepts; et il conserva surtout une grande reconnaissance pour Fichte, dont il loue l'esprit de profondeur et qu'il considère comme un génie philosophique de premier ordre [2]. En fait il fut d'abord un disciple sincère de l'auteur de la

1. Die Wahrheit liegt nicht hinter uns sondern vor uns, und wer sie sucht der schaue vorwärts, nicht rückwärts (*Einl.*, § 156, p. 287).
2. Fichte, einer der grössten Denker, die je gewesen sind (*Psych. als. Wiss.* S. W., t. V, p. 260).

Wissenschaftslehre et s'assimila complètement la doctrine du maître; mais son esprit, assoupli et fortifié par cette puissante gymnastique intellectuelle, s'aperçut bientôt que tous les efforts de la dialectique de Fichte étaient impuissants à résoudre entièrement les contradictions impliquées dans le concept du Moi. Seulement Herbart n'était pas de ceux qui se laissent rebuter par les difficultés qu'ils rencontrent, et cette constatation ne fut pour lui qu'une invitation à chercher dans une autre voie : le Moi est donné; il est donc possible et les contradictions qu'il implique doivent être résolues. Fichte avait déjà posé le principe de la divisibilité du Non-moi d'une part et du Moi lui-même d'autre part. « Le Moi oppose dans le Moi au Moi divisible un Non-Moi également divisible. » Herbart fit naître le Moi lui-même du Non-Moi préalablement divisé, de l'antagonisme des représentations qui se suppriment mutuellement (sich einander aufheben). Les représentations lui apparurent dès lors comme des forces : il supposa, conformément aux inductions que l'on peut tirer de certains faits d'expérience, que dans leur opposition mutuelle ces représentations devaient subsister à l'état de tendances, et conçut l'idée d'y ramener les autres faits psychiques, particulièrement le désir et la volonté : le désir et la volonté ne sont-ils pas justement des tendances [1]?

Quoique les témoignages formels fassent défaut sur ce point, on peut conjecturer cependant de divers textes qu'il ne passa pas brusquement au Réalisme, mais resta d'abord enfermé dans le Moi, origine de toutes ses investigations. Peut-être est-ce Kant lui-même qui le déter-

1. Nous lisons en effet dans la Psychologie comme Science que ses recherches sur le Moi le conduisirent de très bonne heure à cette considération (*Psych. als Wiss.*, § 18, S. W., t. V, p. 242).

mina à franchir les bornes du Moi et à sortir de l'Idéalisme. Les premières lignes de l'Introduction à la Critique de la Raison pure lui fournirent en effet la réponse à cette question : d'où viennent les représentations dont l'antagonisme donne naissance au Moi, et lui suggérèrent l'idée d'une réalité extérieure. D'autre part la réfutation de la preuve ontologique dans la dialectique transcendantale, à laquelle il attache une si haute importance, lui apprit que l'être devait être placé dans l'absolue position. L'insistance avec laquelle il revient sur le service que Kant rendit, suivant lui, à la philosophie par la détermination du véritable concept de l'être, ne permet pas de douter que ce n'ait été là pour lui une révélation. Il fut ainsi conduit à poser l'être pour chaque représentation primitivement donnée : la résolution des contradictions contenues dans le Moi ne lui avait d'abord fourni qu'une pluralité formelle; elle le conduisit alors à une pluralité réelle, à une multiplicité d'êtres. Le souvenir des monades de Wolff s'imposa dès lors à sa pensée; et les vues de Parménide sur l'unité et l'identité de l'être lui permirent de préciser sa conception. Quant à Leibniz il ne le connut que plus tard, comme il résulte de son témoignage [1], et il ne semble pas que l'auteur de la Monadologie ait eu une influence immédiate sur la formation première de sa doctrine.

Mais son attention une fois éveillée par les contradictions que présente le Moi se porta bientôt sur tous les autres concepts contradictoires fournis par l'expérience, et dont l'absurdité avait déjà été relevée par les anciens, par Platon et par les Eléates en particulier. Le champ de ses investigations s'étendit : au lieu de rester debout sur

1. *Psych., als Wiss.*, § 18, S. W., t. V, p. 242.

la cime du Moi, il prit pour base l'expérience tout entière [1]. Il chercha alors à généraliser la méthode qu'il avait primitivement employée pour résoudre les contradictions contenues dans le Moi, découvrit ainsi son importante *méthode des rapports*, et conçut la métaphysique comme la science qui a pour objet de découvrir et de résoudre les contradictions impliquées dans les concepts fournis par l'expérience. Les idées directrices de sa métaphysique comme de sa psychologie étaient dès lors trouvées; sa doctrine était constituée : il n'avait plus qu'à poursuivre les conséquences de ses principes et à en développer les applications.

Ainsi c'est de Wolff et de Fichte que Herbart est parti : ce sont eux qui ont mis en mouvement sa pensée et présidé à ses premiers travaux. Mais plus tard il remonta de Wolff à Leibniz, de Fichte à Kant et comprit toute la supériorité des maîtres sur les disciples. Il vit bien que l'esprit clair mais superficiel de Wolff avait méconnu le côté profond de la Monadologie, qu'il avait altéré et dénaturé la pensée de Leibniz : aussi est-ce de Leibniz et non pas de Wolff qu'il rapproche sa propre doctrine. Il vit bien que Fichte avait développé trop exclusivement certains germes de la philosophie Kantienne, « qu'il s'était mû dans un cercle trop étroit et avait méconnu la nature [2] ». Aussi est-ce Kant et non pas Fichte qu'il a toujours en vue, qui constitue l'objet de sa constante préoccupation. C'est Kant qu'il cite en toute occasion; c'est à Kant qu'il en revient sans cesse, pour le louer ou pour le blâmer, pour l'approuver ou pour le com-

1. « Ich stehe nicht auf der einzigen Spitze des Ich; sondern meine Basis est so breit wie die gesammte Erfahrung » (*Psy. als W.* Préface, S. W., t. V, p. 196).

2. Fichte's Gesichtkreis war zu beschränkt; er Kannte die Natur nicht (Einleit. § 153, p. 218).

battre. Il déclare lui-même qu'avant de mettre la dernière main au second volume de sa *Psychologie comme science*, il a relu attentivement la Critique de la Raison pure, qu'il a suivie pas à pas [1], tant il est persuadé de l'importance capitale de cette œuvre qu'il ne cesse d'admirer, alors même qu'il en discute les théories et en dévoile les erreurs. Kant est pour lui un des plus grands penseurs de tous les temps, grand jusque dans ses fautes. « Il n'appartient point au passé; son œuvre est toujours actuelle; la lecture de ses écrits est plus indispensable à ceux qui veulent étudier la philosophie, que celle de Platon ou de Spinoza, plus indispensable même que celle des plus anciens et des meilleurs ouvrages de Fichte [2]. » Il voit bien que la Critique de la Raison pure marque une révolution dans l'histoire de la philosophie, une révolution féconde en hommes et en idées; qu'elle a été le point de départ d'une nouvelle manière de penser; et rompant les liens qui cependant le rattachaient par tant de points à la philosophie antérieure, il n'hésite pas à se déclarer Kantien [3]. Dans quelle mesure cette affirmation peut-elle se justifier? C'est ce que nous proposons d'examiner dans l'étude qui va suivre.

1. *Psych. als Wiss.* Préf. du second volume, S. W., t. VI, p. 14.

2. Seine Schriften gehören noch heute zur gegenwärtigen Philosophie. Das Studium derselben muss diejenigen welche sich auf Philosophie legen wollen, noch nöthiger und anhaltender beschäftigen als Spinoza und Platon; ja selbst mehr als die älteren und besseren Schriften Fichte's (*Einleit.*, § 150, p. 260).

3. Der Verfasser ist Kantianer, wenn auch nur vom Jahre 1828, und nicht aus den Zeiten der Kategorien und der Kritik der Urtheilskraft (*Allg. Met.*, Vorrede I, p. 65).

CHAPITRE I

CRITIQUE ET MÉTAPHYSIQUE

Herbart se présente tout d'abord à nous comme un adversaire bien plutôt que comme un partisan de la réforme Kantienne. Il rejette en effet les conclusions de la Critique puisqu'il essaie de rétablir ce que Kant croyait avoir définitivement ruiné; il cherche à constituer une métaphysique sur des bases purement spéculatives, alors que Kant pensait avoir établi l'inanité d'une telle entreprise. Toutefois il ne laisse pas de tenir compte de la Critique Kantienne, puisqu'il juge nécessaire d'assurer sa propre doctrine par un examen attentif et une discussion approfondie de l'œuvre de son prédécesseur. Cherchant à déterminer la véritable signification de la Critique, il trouve que Kant s'est proposé pour but principal d'établir sur un fondement inébranlable les vérités morales et religieuses. Contrairement aux affirmations de certains penseurs pour lesquels la Critique de la Raison pratique est une concession aux préjugés populaires, superposée après coup à la Critique de la Raison pure, il juge que la seconde est surtout destinée à préparer la première, à

mettre préventivement à l'abri de toutes les atteintes du doute la liberté, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu. C'est de cette intention, dit Herbart, qu'il faut savoir gré à Kant, et reconnaître que dans l'exécution de ce difficile projet, il a déployé une patience, montré une profondeur de pensée et une longueur de vue, dont nul autre sans doute n'eût été capable [1]. Cette remarque de Herbart se trouve confirmée par le caractère même de Kant, par l'influence vivace de l'éducation piétiste qu'il reçut de sa mère et de ses premiers maîtres, aussi bien que par ses déclarations formelles. Nous pouvons lire en effet dans la Dialectique Transcendantale de la Critique de la Raison pure cette phrase caractéristique : « Occupons-nous maintenant d'une tâche qui n'est pas sans utilité : aplanir et consolider le sol où doit s'élever le magnifique édifice de la morale [2] » ; et dans la préface de la seconde édition du même ouvrage ce passage plus concluant encore : « je devais donc abolir la science pour faire place à la foi ». Toutefois, il est possible que Herbart à son insu ait été conduit à cette manière d'envisager le but de la réforme Kantienne par le secret désir d'affaiblir l'autorité de la Critique en lui assignant un intérêt d'ordre pratique. On lui enlèvera en effet sa principale raison d'être si on arrive à concilier les besoins religieux et moraux avec le besoin métaphysique, dont Kant lui-même constate toute la puissance, si vivace qu'il survit à ses éternels insuccès et à la démonstration même de l'inutilité de ses efforts. Herbart n'ignore pas d'ailleurs que Kant a eu en vue de combattre le scepticisme scientifique aussi bien que le scepticisme moral; mais il croit que sa propre doctrine lui permet d'établir

1. *Einleit.*, § 150, Anm., p. 261.
2. Kant, *Krit. der Reinen Vernunft.*

la possibilité de la science et celle de la moralité, sans édifier l'une et l'autre sur les ruines de la métaphysique.

Cependant les conclusions formelles de la Critique de la Raison pure n'en subsistent pas moins : quel que soit d'ailleurs le but que Kant s'est proposé et en admettant la possibilité d'y arriver par une autre voie, toujours est-il qu'il croit avoir démontré chemin faisant la vanité de toute métaphysique fondée sur des principes purement spéculatifs. Mais pour Herbart, cette démonstration reste à faire. En fait la Critique a eu pour résultat non pas de décourager, mais au contraire de stimuler l'ardeur métaphysique (da erwachte die Metaphysik anstatt einzuschlafen)[1]. A la bien comprendre elle a été une œuvre de réforme et non pas de destruction. Elle a tué la métaphysique telle qu'on l'entendait auparavant, mais non pas la métaphysique[2]. Celle-ci n'a reçu aucune atteinte dans une lutte où elle n'est pas même entrée en lice. C'est que Herbart, pour qui la Dialectique transcendantale est la partie essentielle de la Critique de la Raison pure comme celle-ci est l'œuvre maîtresse de Kant, n'a guère en vue que la critique pénétrante et décisive des arguments par lesquels l'ancienne métaphysique prétendait prouver la liberté, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu. Il semble oublier ici les conclusions de l'Analytique et les affirmations réitérées de l'auteur qui déclare expressément que « par critique de la Raison pure, il n'entend point une critique des livres ou des systèmes, mais bien de la faculté même de connaître[3] ».

Mais ailleurs envisageant de face cette prétention même de soumettre la raison à une critique préalable, il

1. *Einl.*, § 149, p. 257.
2. *Plan zu philosophischen Vorlesungen.* Kleinere Schriften, I, p. 27.
3. Kant, *Crit. de la Raison Pure*, Préf. de la 2e édit.

la déclare insoutenable. « Et quoi! dit-il en substance, pouvez-vous donc affirmer que la raison va se tenir tranquille devant vous, et se prêter d'elle-même aux opérations que vous vous disposez à lui faire subir? Comment vous est-elle donnée si ce n'est par la conscience, et qui vous dit que la conscience vous en présente une idée exacte et complète? Qui vous dit qu'elle n'est pas en voie de transformation et de progrès, qu'elle n'offrira rien de nouveau pour les générations futures? Êtes-vous sûr que votre œuvre qui a la prétention d'étaler sous nos yeux le système complet de la raison vaille pour tous les temps à supposer qu'elle vaille pour le nôtre [1]? » Et ailleurs il demande si la raison est donc chez les barbares et les demi-barbares ce qu'elle est chez les nations civilisées. Il montre quelle conception obscure et confuse s'en font ceux-là mêmes qui s'imaginent la mieux connaître, puisque l'un l'a dotée de son impératif catégorique et de sa liberté transcendantale, un second de la connaissance immédiate de la réalité du monde extérieur, d'autres d'une intuition intellectuelle du Moi et de l'Absolu; de telle sorte que la raison, conclut-il, est le jouet des systèmes. « So ist die Vernunft das Spielwerk der Systeme [2]. » C'est qu'en effet pour lui la raison n'est point une faculté primitive et universelle. « Le créateur a donné à l'homme des mains, la parole, un vaste cerveau et des nerfs subtils; mais ce n'est pas lui, ce sont les psychologues qui ont doté l'âme humaine d'une prétendue raison [3]. » Ce qu'ils appellent de ce nom n'est en réalité qu'un produit tardif du mécanisme psychique, et suppose le concours incessant de toutes les générations

1. *Rede au Kant's Geburtstage gehalten.* Kleinere. Schriften, I, p. 290.
2. *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, § 159, p. 304.
3. *Ibid.*, p. 302.

qui se sont succédé depuis l'origine de l'humanité. « En chacun de nous, dit Herbart, revit le passé tout entier » (in jedem von uns liegt die ganze Vergangenheit [1]), non pas qu'il admette les théories évolutionnistes dont il avait cependant connaissance, mais parce qu'à l'exemple de Pascal, il considère l'humanité comme un même homme qui progresse toujours, chaque âge transmettant à l'âge suivant le résultat du travail continu de la pensée en même temps que le trésor de la langue (Sprachschatz).

C'est donc une entreprise insensée de vouloir fonder toute la philosophie sur la description préalable d'une région mal déterminée et sans cesse en voie de transformation. Cette critique de notre faculté de connaître que les kantiens tentent témérairement dans le préjugé où ils sont que les lois de la pensée gisent en quelque sorte à la surface de l'esprit [2], est en réalité plus difficile que la métaphysique elle-même [3]. C'est justement le contraire de ce qu'affirmait Kant, qui, tout en reconnaissant ce que son entreprise pouvait avoir en apparence de présomptueux, déclarait ses prétentions « beaucoup plus modestes que celles de tous ces auteurs de programmes sans nombre qui s'annoncent comme devant démontrer la spiritualité de l'âme ou la nécessité d'un commencement du monde [4] ».

Mais c'est que la métaphysique n'est plus pour Herbart ce qu'elle était pour les métaphysiciens antérieurs : elle ne prétend plus à une connaissance immédiate et adéquate de l'Absolu; elle n'invoque plus cette raison dont Kant avait voulu faire la critique; elle reconnaît les

1. *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, § 159, p. 302.
2. « In dem Vorurtheil, die Gesetze und Formen des Vorstellens und Denkens lägen auf der Oberfläche, wiegte sich allgemein der Kantianismus (*Allg. Met.*, I, p. 245).
3. *Einleit.*, § 149. Anm., p. 256.
4. Kant, *Crit. de la Raison Pure*, Préface de la 1re édit.

limites infranchissables de notre pouvoir de connaître; elle prend son point de départ et son fil conducteur dans l'expérience, et se borne à tenter de résoudre les contradictions impliquées dans les concepts que celle-ci lui fournit. C'est à ce titre même qu'elle doit nécessairement précéder toute tentative pour analyser notre faculté de connaître. En effet tous les concepts par lesquels nous pensons ce pouvoir de connaître sont des concepts métaphysiques : l'existence même d'une multiplicité de pouvoirs primitifs dans le sujet implique une contradiction; l'action exercée sur la matière de la connaissance par l'activité de l'esprit nous conduit au trilemme[1]. Kant, et c'est par là que la Critique kantienne manque de critique (das Unkritische der Kantischen Kritik)[2], a admis sans examen et employé sans réflexion ces concepts contradictoires. Plus témérairement et plus étourdiment encore il a fondé son œuvre tout entière sur une psychologie dont il n'a point songé à contrôler les conclusions et à vérifier les principes. Il a pris des mains de l'école de Wolff cette funeste théorie des facultés qui rompt la continuité de la vie psychique[3], en substituant pour ainsi dire un polygone à une courbe. Bien plus il a exagéré encore la faute de ses prédécesseurs, en séparant plus complètement qu'ils ne l'avaient fait la sensibilité de l'entendement[4], sans s'apercevoir qu'il rendait par là même impossible la connaissance dont il s'agissait d'établir la légitimité[5]; et son aveuglement sur ce point a été tel qu'il alla jusqu'à se flatter comme d'une importante découverte d'une erreur fondamentale qui devait fausser toutes ses recherches

1. *Einleit.*, § 149. Anm., p. 256. Voir 1re partie.
2. *Psychologie als Wissenschaft*, S. W., t. V, p. 505.
3. *Ibid.*, S. W., t. V, p. 248.
4. *Ibid.*, S. W., t. V, p. 248.
5. *Allgemeine Metaphysik*, § 326, II, p. 312.

ultérieures. Comment ne s'est-il pas demandé : « D'où me vient donc cette connaissance que j'ai de moi-même et de mes facultés? D'où sais-je-que j'ai une sensibilité? D'où sais-je que j'ai une faculté d'imaginer, une faculté de penser? D'où sais-je que j'ai une raison? D'où sais-je que j'ai cette multiplicité de pouvoirs distincts, alors que ma conscience ne me fait connaître que des faits particuliers, des sensations, des images, des concepts [1]? » En réalité toute tentative pour déterminer la valeur et la portée de la connaissance n'est possible qu'autant que l'on a constitué d'avance une psychologie scientifique [2], et celle-ci ne peut être fondée elle-même que sur la métaphysique.

L'opposition entre Kant et Herbart paraît donc aussi complète que possible puisque l'un finit par où l'autre croit nécessaire de commencer, et puisque le premier déclare vaine toute métaphysique en vertu même de la Critique, alors que le second proclame impossible toute critique de la faculté de connaître qui ne s'appuie pas sur la psychologie et par la psychologie sur la métaphysique. Et cependant la métaphysique de Herbart procède immédiatement de la Critique de Kant. Celle-ci, suivant une juste remarque de notre auteur, n'a fait qu'enflammer l'ardeur spéculative qu'elle se proposait d'éteindre à tout jamais, confirmant ainsi cette loi historique que toute tentative pour assigner des bornes à la raison humaine n'a d'autre effet que d'accroître l'audace de la spéculation. Socrate qui raillait les prétentions cosmogoniques de ses devanciers et déclarait ne savoir qu'une seule chose, c'est qu'il ne savait rien, a eu pour successeur Platon et Aristote. Descartes qui n'avait d'autre but que d'assurer les fondements de la science a suscité après lui

1. *Rede an Kant's Geburtstage gehalten* (Kleinere Schrift., I, p. 293).
2. *Psychologie als Wissenschaft*, S. W., t. V, p. 232.

des métaphysiciens tels que Malebranche, Spinoza et Leibniz. La Critique de Kant a enfanté outre la métaphysique de Herbart les hypothèses téméraires de Fichte, de Schelling et de Hegel. Et ce résultat n'a au fond rien de surprenant. Toutes ces tentatives pour restreindre en apparence les bornes de la connaissance procèdent en réalité non pas d'une tendance sceptique, mais d'un esprit affamé de vérité qui ne jette par-dessus bord quelques-unes de ses croyances que pour conserver plus sûrement les autres. Elles sont chez une nation ou à une époque de l'histoire le premier symptôme du réveil de l'esprit philosophique précédemment endormi dans la tradition, et qui, d'abord timide, ne tarde pas à prendre de l'audace à mesure qu'il sent mieux sa force, et à dépasser les limites trop étroites qu'il s'était d'abord tracées. On voit alors se développer avec une extraordinaire puissance les germes de dogmatisme contenus dans les doutes ou dans les négations primitives : les rêves prennent un corps; les hypothèses s'affirment. Les concepts logiques de Socrate deviennent les Idées platoniciennes. Le Dieu de Descartes, ce Dieu dont les desseins sont impénétrables et qui n'a guère chez lui d'autre rôle que de fonder la possibilité de la science, devient chez Malebranche et Spinoza l'objet d'une connaissance complète et adéquate. De même le sujet qui chez Kant connaît tout sans se connaître lui-même deviendra chez Fichte l'objet d'une intuition intellectuelle, absolue : et la chose en soi que l'auteur de la Critique déclare inconnaissable se verra partiellement précisée et déterminée par Herbart.

Pour nous en tenir à la réforme kantienne, il n'est pas difficile de montrer comment la Critique devait nécessairement donner naissance à un double courant métaphysique, comme un glacier qui du sommet d'une montagne

répand ses eaux sur les deux versants opposés. Ce double courant a son point de départ dans la distinction établie par Kant entre le sujet et la chose en soi, ou plus immédiatement entre la forme et la matière de la connaissance. La forme est imposée par le sujet à la matière de la connaissance qui est donnée d'ailleurs et provient en dernière analyse de la chose en soi. Cette matière d'abord reçue dans les formes *a priori* de la sensibilité, faculté essentiellement passive, pure réceptivité, est ensuite élaborée par l'entendement, faculté essentiellement active au contraire, qui en la soumettant à ses catégories, et par elles à l'unité primitive de l'aperception, la rend pensable et en fait un objet de connaissance. Le produit de cette élaboration c'est la nature vis-à-vis de laquelle le sujet joue ainsi le rôle de démiurge organisateur. Que faut-il pour en faire le créateur même de la nature? Supprimer la chose en soi, de telle sorte que le sujet tire de lui-même la matière aussi bien que la forme de la connaissance. Le sujet devient alors un véritable absolu; mais comme d'autre part, par suite de la suppression de la chose en soi, la distinction entre la sensibilité et l'entendement s'évanouit ou du moins s'obscurcit, l'hypothèse d'un entendement intuitif, émise déjà par Kant, s'impose : le sujet absolu a de lui-même une intuition intellectuelle absolue. La suppression de la chose en soi transforme donc, ipso facto, la Critique en une métaphysique. Or l'existence de la chose en soi ne repose chez Kant que sur la nécessité d'une cause pour expliquer la sensation, point de départ de toute la connaissance, c'est-à-dire qu'elle n'est admise qu'en contradiction manifeste avec cette affirmation de l'Analytique transcendantale que la causalité n'a de valeur et de signification que dans son application aux phénomènes.

Que si au contraire, conformément aux affirmations for-

melles et réitérées de Kant, on maintient la chose en soi, il n'est pas moins impossible de s'en tenir aux conclusions de la Critique. Il est en effet difficile de comprendre que la chose en soi à laquelle il faut rapporter en définitive les déterminations particulières des phénomènes qui ne sont pas explicables par les formes *a priori* du sujet, et qui ne peuvent être connues que par l'expérience, puisse se conformer passivement aux exigences de la pensée, à moins d'admettre une convenance primitive, une sorte d'harmonie préétablie entre le sujet et la chose en soi. Si l'on recule devant cette hypothèse gratuite, il ne reste plus qu'un parti possible : supposer que la forme est elle-même un produit de la matière de la connaissance et doit être comme elle rapportée à la chose en soi qu'elle exprime ; la nécessité des catégories n'est plus que l'expression de la nécessité des rapports objectifs au lieu d'en être le fondement.

Ainsi, d'une manière comme de l'autre le but de Kant est manqué s'il se proposait de couper court à toute recherche métaphysique ultérieure. Si l'on supprime la chose en soi, le sujet devenu toute la réalité, tirant de lui-même la matière aussi bien que la forme de la connaissance, constitue un véritable absolu, immédiatement et absolument connaissable. Si l'on maintient au contraire la chose en soi, il est nécessaire ou tout au moins fort vraisemblable de rapporter à cette chose en soi la forme aussi bien que la matière de la connaissance qui devient ainsi une traduction de la réalité : c'est ce qu'exprime Herbart en disant que le sensible est au suprasensible ce que le différentiel est à son intégral : « Das Sinnliche verhält sich zum Uebersinnlichen wie das Differential zum Integral[1] ». Mais dans un cas comme

1. *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, § 157, p. 292.

dans l'autre des investigations nouvelles s'imposent, et l'on peut dire avec Aristote que de toute manière il faut faire de la métaphysique ; πάντως φιλοσοφητέον.

Une métaphysique idéaliste et une métaphysique réaliste étaient donc également en germe dans les théories ambiguës et les textes contradictoires de la Critique et devaient fatalement se développer, à la faveur même du mouvement intellectuel que la réforme kantienne avait provoqué. Fichte, s'inspirant surtout de la Critique du Jugement et de la théorie de l'unité de l'apperception dans l'Analytique transcendantale de la Raison pure, suivit la direction idéaliste où Reinhold s'était déjà plus prudemment engagé. Herbart au contraire s'appuyant surtout sur les déclarations formelles de la Préface à la seconde édition de la *Critique de la Raison pure*, cherchera à construire une métaphysique réaliste. La transformation opérée par lui n'est pas moins légitime que celle dont Fichte est l'auteur, et l'on peut dire qu'en définitive il est resté plus près de Kant que ce dernier.

Il demeure d'abord fidèle à l'esprit kantien par le fait même de conserver la chose en soi. Fichte déclare, il est vrai, que l'hypothèse de la chose en soi est inintelligible dans la doctrine du maître. « Attribuer, dit-il, une telle absurdité à un homme qui jouit encore de sa raison, m'est à moi du moins entièrement impossible; comment pourrais-je l'attribuer à un Kant?... Et si Kant lui-même faisait cette déclaration (que la sensation a son origine dans une impression faite sur le sens par quelque chose d'extérieur existant en soi, « aus einem an sich ausser uns vorhandenen Gegenstand »), je regarderais la *Critique de la Raison pure* comme l'œuvre la plus étonnante du hasard, plutôt que comme celle d'une tête raison-

nable[1]. » Mais, comme le remarque d'ailleurs Herbart, Kant n'a jamais mis en doute la chose en soi. Bien plus, il affirme hautement cette existence[2], surtout, il est vrai, dans la deuxième édition de la *Critique de la Raison pure*, qui contient même une réfutation développée de l'Idéalisme subjectif de Berkeley ; mais cette circonstance même ne fait que donner plus de poids à ses affirmations qui tendent à préciser sa pensée et à mettre sa doctrine à l'abri de toute fausse interprétation, car on ne peut admettre que ses convictions, fruit de longues et patientes recherches, se soient si profondément modifiées pendant le court intervalle qui sépare la première édition de la Critique de la seconde et même des Prolégomènes. D'ailleurs, à défaut de ces affirmations formelles et réitérées d'un homme dont le caractère est à l'abri de tout soupçon, la doctrine elle-même est là qui suppose nécessairement l'existence de la chose en soi. Dans la première comme dans la deuxième édition de la Critique, Kant distingue soigneusement la sensibilité de l'entendement, et il se flatte de cette distinction comme d'une importante découverte. Or dans l'hypothèse idéaliste à quoi servirait cette distinction, que Reinhold d'ailleurs et après lui Fichte se sont attachés à détruire? Pourquoi opposer si catégoriquement la sensibilité pure réceptivité à l'entendement faculté essentiellement active? Si la sensibilité est une réceptivité c'est donc qu'elle est destinée à recevoir quelque chose qu'elle ne produit pas d'elle-même. Mais d'où viendrait ce quelque chose? Ce n'est assurément pas de l'entendement qui ne crée rien et n'a d'autre fonction

1. Fichte (2e introduction à la *Wissenschaftslehre*).

2. Citons entre autres ce passage de la Préface à la 2e édition : « La faculté de connaître n'atteint que des phénomènes, sans pouvoir s'étendre aux choses en soi, quoique du reste celles-ci existent réellement en elles-mêmes, tout inconnaissables qu'elles soient de nous ».

que de lier ce qui lui est préalablement donné dans l'intuition sensible[1]. Kant parle bien, il est vrai, d'un entendement intuitif, d'un entendement créateur, mais ce n'est que sous forme d'hypothèse et seulement pour l'opposer à l'entendement humain.

Ainsi Herbart, en construisant sa métaphysique, suit du moins une direction qui a son origine dans la Critique elle-même : et en maintenant la chose en soi il demeure fidèle à la pensée initiale de Kant. Moins que Fichte il s'en éloigne, puisque jusque dans ses conceptions métaphysiques il garde quelque chose de la réserve du maître, puisqu'il nie la possibilité d'arriver à la connaissance des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes et, rejetant toute intuition de l'absolu, prend prudemment son point de départ dans l'expérience, dans ce monde des phénomènes que Kant déclarait seul scientifiquement connaissable. Bien plus, la métaphysique même, telle qu'il l'entend, est encore au fond une espèce de critique : seulement c'est une critique qui a pour objet non plus la raison considérée comme une faculté primitive d'ordonner et de rendre possible l'expérience, mais les concepts contradictoires qui ont dans cette expérience même leur origine nécessaire : ces concepts en effet sont donnés et constituent dès lors pour la philosophie un fondement solide comme l'expérience elle-même; la raison au contraire, indécise, mal déterminée, sans cesse en voie d'évolution, ne saurait être considérée que comme le jouet des systèmes (das Spielwerk der Systeme).

1. « Je n'ai pas pu faire abstraction d'une chose : la diversité de la matière de l'intuition doit être donnée avant que la synthèse de l'entendement ait lieu, et indépendamment de cette synthèse. » (*Kritik der Vernunft*, § XXI.)

CHAPITRE II

THÉORIE DE L'ÊTRE

I

Le concept de l'Être chez Herbart et chez Kant.

L'effort pour préciser le concept de la chose en soi, que Kant avait laissée à dessein indéterminée, et que Fichte avait totalement supprimée, voilà donc ce qui constitue le caractère propre de la doctrine de Herbart dans son opposition avec l'Idéalisme kantien. La chose en soi, ce je ne sais quoi, dont on ne peut rien dire, se résout chez lui en une multiplicité d'êtres simples. Le changement est d'importance capitale; mais toutefois il ne faut pas oublier que c'est à Kant lui-même que Herbart a emprunté son concept de l'être, lorsqu'il le fait consister dans l'absolue position. Pour lui, le plus grand service que l'auteur de la Critique ait rendu à la philosophie, c'est d'avoir établi définitivement l'impossibilité de passer de l'idée à l'être, c'est d'avoir à tout jamais banni de la spéculation cette théorie funeste qui faisait de l'existence un *complementum possibilitatis*. Que ce soit là en effet un des points essentiels de la réforme kantienne, on n'en

saurait douter, si l'on songe que l'œuvre tout entière de la Critique s'écroulerait s'il était possible de conclure d'un concept quel qu'il fût à l'existence de son objet. Aussi bien la rectification du concept de l'être est-elle un des premiers résultats positifs auxquels Kant est arrivé. Nous lisons dans l'*Essai sur l'unique démonstration possible de l'existence de Dieu* (1763), ces lignes significatives : « L'être n'est pas un prédicat ou une détermination de quelque chose que ce soit. L'existence n'est pas un prédicat de la chose elle-même, mais bien plutôt de la pensée que nous en avons. » En fait tous les disciples de Kant ont suivi leur maître sur ce point, et la conception de l'être qu'il avait si judicieusement combattue ne devait point reparaître au moins dans son école.

On peut se demander cependant si Herbart est resté aussi fidèle qu'il le suppose à la pensée du maître. Pour Kant l'être est seulement la « *position de la chose* » : « das Sein ist bloss die Position des Dinges »; pour Herbart il est « l'*absolue position* » (die absolute Setzung). Or c'est là une différence capitale. Pour le premier en effet l'être est posé dans la trame des faits d'expérience, comme le prouve clairement le passage même de la Dialectique transcendantale qui contient la réfutation de la preuve ontologique. « Toute notre connaissance de l'existence, qu'elle soit fournie immédiatement par l'expérience, ou qu'elle soit le résultat de raisonnements qui ont leur point de départ en elle, appartient totalement à l'unité de l'expérience » (Unser Bewusstsein aller Existenz, es sei durch Wahrnehmung unmittelbar, oder durch Schlüsse die etwas mit der Wahrnehmung verknüpfen, gehört ganz und gar zur Einheit der Erfahrung) [1]. Par

1. Kant, *Kritik der Reinen Vernunft Hartenst.*, Band III, p. 411.

conséquent la position dont parle Kant n'est pas une absolue position, une position sans relation d'aucune sorte, une position qui se suffise à elle même. L'être tel qu'il l'entend n'est pas non plus en soi (an sich), mais seulement dans la conscience (im Bewusstsein). L'activité du sujet crée réellement l'être qu'elle pose ; elle le pose spontanément et n'est point, comme chez Herbart, déterminée du dehors à le poser. C'est ainsi que l'entendra Fichte, lorsqu'il dira que le Moi pose à la fois le Moi et le Non-Moi relatifs en les opposant l'un à l'autre. Herbart remarque très justement que ce qui distingue l'Idéalisme du Réalisme c'est que le premier cherche à dériver l'être de l'acte, pendant que le second rapporte l'acte aux qualités du réel [1]. Il aurait dû voir que par la manière dont il entend le concept de l'être, c'est à l'Idéalisme et non au Réalisme que Kant se rattache.

Toutefois il faut reconnaître deux choses : d'une part Herbart avoue que le réalisme ne s'affirme lui-même que par la réfutation de l'Idéalisme [2], ce qui suppose que l'absolue position de l'être n'a d'abord qu'une valeur conditionnelle ; d'autre part Kant lui-même fait du concept de l'être une application transcendantale lorsqu'il affirme l'existence réelle de la chose en soi. Il pose la chose en soi à l'occasion de la sensation, comme Herbart à l'occasion de l'expérience, et il la pose absolument puisqu'il déclare que « l'inconditionné doit être trouvé non dans les choses telles que nous les connaissons (telles qu'elles nous sont données), mais bien dans les

1. Den Idealismus charakterisirt es dass er das Sein aus dem Thun ableiten will. Der wahre Realismus entwickelt das Thun aus den Qualitäten des Realen (*Einleit.*, § 157, p. 237).

2. « Die allgemeine Metaphysik wird realistich erst durch die Widerlegung des Idealismus » (*Psych. als Wiss.*, § 153, S. W., t. VI, p. 392).

choses en elles-mêmes, en tant qu'elles nous sont inconnues, et comme choses en soi [1]. »

Bien plus, lorsque l'auteur de la Métaphysique développant les conséquences logiques du principe de l'absolue position arrive à cette conclusion que l'être est absolument simple et identique, qu'il ne comporte de relation ni de négation d'aucune sorte, qu'il n'est susceptible d'aucune détermination quantitative, il ne fait en quelque sorte que développer et commenter un passage où Kant avoue que « si on suppose un objet d'une intuition nonsensible comme donné, on peut dire que rien de ce qui appartient à l'intuition sensible ne lui appartient, qu'il n'est point étendu, que sa durée est en dehors de tout temps, qu'il ne subit aucun changement, etc. [2]. »

Quoi qu'il en soit de ces rapprochements qui servent à établir la parenté des deux doctrines, il est incontestable cependant que Herbart, en substituant à la chose en soi indéterminée une pluralité d'êtres simples, s'est écarté de l'esprit de la Critique. En même temps il se rapprochait de Leibniz et il ne sera pas sans intérêt de comparer à ce point de vue la métaphysique de notre auteur avec la Monadologie.

II

Les êtres simples de Herbart et les Monades de Leibniz.

A vrai dire cependant, si l'on ne considère que la manière toute logique dont Herbart procède pour arriver à déterminer le concept de l'être, il fait beaucoup moins songer à Leibniz qu'aux anciens et particulièrement aux Eléates qui, suivant lui, méritent d'être honorés comme

1. Kant, *Krit. der R. V.* (Préf. de la 2e édit.).
2. Kant, *Krit. der R. V. : Analyt. transcend.*, § XXIII.

les pères de la philosophie. « Veteres Eleatici colendi tanquam patres philosophiæ mihi videntur [1]. » Mais, instruit par l'expérience des siècles, et inspiré par sa haine du Panthéisme dont la philosophie contemporaine lui fournissait de si nombreux exemples et auquel il avait surtout à cœur d'échapper, il se garde bien de tomber dans l'erreur de la spéculation naissante, qui proclamait l'unité absolue de l'être : il n'attribue plus à l'être qu'une unité purement intrinsèque qui n'est nullement incompatible avec la pluralité des êtres. Ainsi avait déjà fait Platon en substituant à l'unité absolue de Parménide la pluralité des Idées, intermédiaires entre l'unité suprême et la multiplicité indéfinie du monde sensible. Les Idées platoniciennes ne sont point sans analogie avec les êtres simples de Herbart : elles en ont l'unité, la simplicité, l'immutabilité; et l'on pourrait appliquer aux premiers ce que Cicéron dit des dernières dans une phrase citée par Herbart : « cernere nos oportet id quod semper sit simplex et uniusmodi et tale quale sit [2] ». Ce qui augmente encore la ressemblance c'est que l'essence des êtres simples est constituée par une qualité. On pourrait même en allant plus loin remarquer que les Idées de Platon sont destinées à faire disparaître les contradictions du monde sensible, comme les êtres simples de Herbart, et qu'elles fournissent comme eux le principe et l'explication des phénomènes. On a pu interpréter la doctrine Platonicienne, en ramenant les apparences sensibles à de simples rapports entre les Idées qui se limiteraient les unes les autres [3]; n'est-ce pas ainsi que les oppositions entre les qualités des êtres simples donnent

1. Herbart, *Theor. de att. elem. princ. met.*, § 11.
2. *Th. de attract. elem. princ. met.* Cicéron quæst. Acad., I, 8.
3. Fouillée, Philosophie de Platon.

naissance au monde des phénomènes [1]? Mais les Idées de Platon ne sont pas seulement des qualités : il y a aussi des Idées des rapports, des Idées des genres et des espèces; et surtout ces Idées, produits de l'abstraction, sont toutes des Idées générales, des Universaux, pendant que les êtres de Herbart sont essentiellement des individus. A ce point de vue ils se rapprocheraient des Entéléchies d'Aristote qui ont en effet servi de point de départ et de modèle à la Monadologie de Leibniz. « Il fallait rappeler et comme réhabiliter ces formes substantielles si décriées aujourd'hui [2]. » Enfin on pourrait à beaucoup d'égards comparer les êtres simples de Herbart avec les atomes d'Épicure, surtout si l'on considère que l'auteur de la Métaphysique générale est amené à attribuer, du moins en manière de fiction, une forme à ses êtres simples et à les envisager comme des sphères. Sa doctrine est en somme un véritable atomisme, et lui-même le reconnaît expressément, en remarquant toutefois ce qui la distingue de l'atomisme épicurien : ses êtres simples sont essentiellement pénétrables les uns aux autres, et aux rapports externes qu'ils soutiennent entre eux (au moins vis-à-vis du spectateur) correspondent des états internes qui n'ont point leurs analogues dans l'Épicurisme, les perturbations et les actes de conservation individuelle [3].

Il est manifeste cependant que les véritables analogues des êtres simples de Herbart ne sont ni les atomes d'Épicure, ni les Entéléchies d'Aristote, ni les Idées de Platon, ni l'être de Parménide, mais les monades de Leibniz. C'est la monadologie de Leibniz ou du moins

1. Voir 1re partie : Théorie des points de vue accidentels.
2. Traité nouveau de la nature et de la communication des substances, § 3.
3. *Allgmeine Metaphysik.*

celle de Wolff qui lui a certainement servi de modèle, et la copie présente au premier abord une ressemblance frappante avec l'original. Mais les différences ne tardent pas à apparaître, surtout quand on restitue à la monadologie de Leibniz sa véritable signification que l'interprétation superficielle de Wolff avait fait oublier. Herbart reproche à Kant de n'avoir vu Leibniz qu'à travers le prisme trompeur du dogmatisme Wolffien; et lui-même cependant, quoiqu'il ait connu les éditions de Raspe (1765) et de Dutens (1768), ne semble pas avoir pénétré jusqu'à la pensée intime de son prédécesseur. Aussi ne comprit-il pas toute la différence qui séparait sa propre doctrine de celle de Leibniz. Il ne peut s'empêcher d'attribuer aux monades des rapports spatiaux, de les loger dans un espace, à vrai dire intelligible (in spatio, scilicet intelligibili), qu'il reproche à Leibniz de n'avoir pas reconnu assez expressément, de les considérer comme constituant des aggrégats, à la manière de ses êtres simples, et il prend au sérieux la théorie du vinculum substantiale : il déclare absurde ce lien substantiel (absurdissimum hoc vinculum), qui implique toutes les difficultés inhérentes à l'espace (in se habet omnes spatii relationes et oppositiones, ita negationes) et qui suivant lui n'est qu'une addition ultérieure (super additum monadibus antea inventis), un subterfuge hasardeux et irréfléchi (temere et inconsiderate in auxilium advocatum) pour échapper à l'objection d'après laquelle la monadologie ferait des corps de pures apparences (mera phœnomena) [1]. Or le vinculum substantiale appartient à la forme exotérique du système, et Leibniz ne le fait en effet intervenir que pour accommoder au Réalisme

1. *Th. de att. elem. princ. met.* § 27.

vulgaire sa propre doctrine qui en elle-même n'en a nul besoin. Les monades en réalité sont indépendantes de toute détermination spatiale, non seulement en elles-mêmes, mais aussi dans leurs rapports, car ces rapports sont de nature purement idéale. Tout se passe comme si les monades occupaient un lieu, comme si elles se mouvaient, comme si elles constituaient des aggrégats. Mais les corps ne sont point des aggrégats de monades, quoique ce ne soit pas non plus de pures apparences : ce sont des phénomènes bien fondés qui ont leur raison non pas dans la situation respective des monades, mais seulement dans l'exacte correspondance des représentations. Les monades ne se meuvent point; mais « ce qu'il y a de réel dans le mouvement, c'est la force ou la puissance, c'est-à-dire ce qu'il y a dans l'état présent qui porte en soi un changement pour l'avenir. Le reste n'est que phénomènes et rapports [1]. » Les monades n'occupent point de lieu, à la manière des points mathématiques, dans l'espace; mais « les points mathématiques ne sont que le point de vue des points métaphysiques (des monades) pour exprimer l'univers [2] ». Toute l'essence de la monade consiste dans la représentation et l'on peut se demander si la Monadologie n'est pas en définitive un Panthéisme idéaliste, dans lequel la vérité éternelle qui est Dieu, se développe dans le temps, en se fragmentant de telle sorte que chaque fragment l'exprime tout entière, mais sous une forme tantôt plus claire et tantôt plus confuse. « Les monades sont produites par des fulgurations continuelles de la Divinité [3]. »

1. Lettre sur une critique de Bayle, édit. Jacques, I, 487.
2. Système nouveau de la nature et de la communication des substances, § 11.
3. Pour l'interprétation idéaliste de Leibniz, voir en particulier la savante et profonde introduction de M. Boutroux à l'édition classique des Nouveaux Essais.

Dans une telle interprétation de la Monadologie, les analogies qu'elle peut présenter avec la métaphysique de Herbart, s'évanouissent presque complètement; mais même si l'on s'en tient à l'interprétation vulgaire, les différences entre les deux doctrines sont encore nombreuses et importantes. En premier lieu les monades de Leibniz n'existent point par elles-mêmes; la monade suprême, Dieu, seule est nécessaire, parce que seule son essence implique l'existence; chez les autres il n'y a qu'une tendance à exister proportionnelle à leur perfection, et elles tirent de Dieu sinon leur essence, du moins leur être. Leibniz tombe ici dans cette erreur si vigoureusement relevée par Kant et qui consiste à rattacher l'être au concept, à faire de l'existence un *complementum possibilitatis*. Au contraire chez Herbart il ne saurait être question de possibles antérieurs à l'être : tout commencement naturel ou surnaturel des êtres simples est inadmissible parce qu'il impliquerait contradiction et serait incompatible avec le principe de l'absolue position. En second lieu les monades de Leibniz sont en nombre infini de manière à pouvoir exprimer l'infinité et la perfection divines; au contraire le nombre des êtres simples de Herbart, quoique supérieur à toute évaluation, est cependant déterminé, car un nombre infini serait contradictoire, et la réalité ne saurait admettre de contradiction. En troisième lieu les monades sont des forces et des forces représentatives. Les êtres simples ne sont point par eux-mêmes des forces, mais ils deviennent tels accidentellement par suite de leur opposition avec d'autres êtres simples avec lesquels ils entrent en connexion. Leur essence n'est point représentative : chez la plupart les connexions ne donnent naissance qu'à des perturbations et à des actes de conser-

vation individuelle qui n'ont peut-être aucun rapport avec nos représentations. Quelques-uns d'entre eux seulement, à savoir les âmes, ou du moins les âmes des animaux supérieurs, sont capables de représentation. Et encore les âmes elles-mêmes ne sont-elles point primitivement et essentiellement des forces représentatives; elles ne le deviennent qu'accidentellement[1], par suite de la situation particulière qu'elles occupent dans un organisme, et seulement dans leurs connexions avec d'autres êtres simples. Sans doute, comme les monades, les êtres simples « n'ont point de fenêtres par où rien y puisse entrer ou sortir », et Herbart n'est pas moins opposé que Leibniz lui-même à la théorie de la cause transitive. Les âmes tirent toutes leurs représentations d'elles-mêmes (aus sich selbst); mais elles ne les produisent pas par elles-mêmes (von sich selbst)[2]. Au contraire les monades produisent toutes leurs représentations d'elles-mêmes et par elles-mêmes. Chacune d'elles développe spontanément les germes de perfection et de connaissance qui sont en elle. Ce n'est point qu'il n'y ait une influence de toutes sur toutes, car autrement l'harmonie universelle serait inexplicable et la connaissance impossible; mais cette influence est purement idéale, et provient uniquement de ce que Dieu, en réglant de toute éternité le développement de chacune d'elles, a eu égard aux exigences de toutes les autres. Chaque monade est ainsi par elle-même le sujet d'un perpétuel changement, sans cesse en voie de développement et de perfectionnement. Cette conception donna même lieu aux objections de Bayle qui déclarait que « un être simple devra toujours

1. Die Seele ist nicht ursprünglich eine Vorstellende Kraft, sondern sie wird es unter Umständen (*Psych. als Wiss.*, § 31, I, S. W., t. V, p. 289).
2. *Psychologie als Wissenschaft*, § 18, S. W., t. V, p. 244.

agir uniformément, si aucune cause étrangère ne le détourne [1] ». En réalité pour répondre à cette objection et justifier le changement, Leibniz ne peut qu'invoquer l'expérience : ce dont Herbart le blâme fort, car, suivant lui, les concepts fournis par l'expérience ne doivent être admis qu'autant qu'ils ont été préalablement purifiés, par la critique métaphysique, des contradictions qu'ils impliquent; et le concept de changement est justement une notion essentiellement contradictoire [2]. Les êtres simples, éternellement identiques à eux-mêmes dans la qualité essentielle de leur nature, échappent aux contradictions qu'implique le changement; et ils trouvent le principe des modifications qui se produisent en eux, seulement sous un point de vue accidentel, dans leurs perturbations et leurs actes de conservation individuelle. Par là Herbart se soustrait aux objections de Bayle; de même que, d'autre part, en substituant à l'influence purement idéale des monades, une influence réelle des êtres simples dans leurs connexions mutuelles, il échappe aux graves difficultés de l'harmonie préétablie, qui fait en somme de la monade suprême un Deus ex machina, tombant ainsi sous la critique que Leibniz lui-même adresse à la théorie des causes occasionnelles. Il est vrai que l'auteur de la Métaphysique paiera chèrement ce premier avantage par la nécessité où il se trouvera d'admettre un mouvement de va-et-vient (ein Kommen und Gehen) des êtres simples pour pouvoir expliquer les changements qui se produisent dans les apparences sensibles par leurs connexions et leurs séparations successives. Ce va-et-vient des êtres simples sup-

1. Bayle, article ROSARIUS. Voir Leibniz, Œuv. ph., édit. Jacques, t. I, 2e éclaircissement.
2. *Theoriæ de attractione elementorum metaphysica*, § 11.

posera lui-même un espace dans lequel il ait lieu, et Herbart aura bien de la peine à concilier avec la réalité des séparations et des connexions, cette affirmation que l'espace et le mouvement n'existent que dans la pensée (Gedankendinge).

Outre ces différences relatives à la nature des êtres, il en est une autre, fort importante aussi, qui porte sur la manière même dont l'être est connu. D'après Leibniz, c'est dans la conscience que nous avons de nous-même que nous en trouvons la première idée. « Comment saurions-nous ce que c'est qu'être... si nous n'étions nous-même un être? » L'être des autres monades, et l'être même de Dieu ne nous sont connus que par analogie avec notre être propre. C'est que pour Leibniz l'âme se connaît immédiatement elle-même dans sa réalité et dans l'unité de sa substance simple. Pour Herbart au contraire la connaissance que nous avons de nous-même ne nous fournit qu'une forme vide et contradictoire, qu'il est nécessaire de soumettre à la critique métaphysique pour la débarrasser des contradictions qu'elle implique et rendre possible une application du concept de l'absolue position. L'âme alors est conçue comme un être qui existe réellement, mais dont la nature est et demeurera à jamais inconnaissable, comme celle de tous les autres êtres.

Nous retrouvons donc ici l'influence Kantienne qui contribue à donner à la métaphysique de Herbart son caractère propre et à la distinguer de la Monadologie. L'être n'est pas connu par une intuition immédiate en nous-même ou hors de nous : il est conclu à l'occasion de l'expérience même qui nous presse (zwingt), comme la chose en soi chez Kant à l'occasion de la sensation; et comme chose en soi il demeure inconnaissable en lui-

même : on peut bien affirmer qu'il est, mais on ne saurait dire ce qu'il est. Bien plus on peut admettre, sur la foi d'un texte important de la *Psychologie comme science*, qu'il n'est en définitive qu'un objet de croyance. « Nous pouvons, dit Herbart, admettre que les choses ne sont pas telles qu'elles nous apparaissent ; mais que rien ne soit absolument, c'est ce que nous ne pouvons *croire* un seul instant. » « Wir können einräumen dass die Dinge nicht so sind wie sie erscheinen ; aber dass überhaupt nichts sei, können wir nicht einen Augenblick *glauben*. » Et pour qu'on ne suppose pas que le mot lui soit involontairement échappé, il a soin d'ajouter : « je dis *croire* et l'expression me suffit ». — « Ich sage : *glauben*, und bin wohl damit zufrieden [1]. » Sa doctrine prend ainsi, conformément à celle de Kant, un caractère idéaliste, sur lequel nous aurons à revenir plus tard. La théorie de l'espace que nous allons maintenant examiner nous fournira de nouvelles manifestations de cet Idéalisme latent sous le Réalisme de Herbart.

1. *Psych. als Wiss.*, § 149, S. W., t. VI, p. 343.

CHAPITRE III

L'ESPACE ET LE TEMPS

L'Esthétique transcendantale constitue incontestablement le fondement de l'œuvre entière de Kant. N'est-ce pas sur la doctrine de l'idéalité de l'espace et du temps que reposent immédiatement la possibilité des mathématiques, médiatement la possibilité de la physique? Sans elle que devient l'importante théorie des catégories? Sans elle comment résoudre les antinomies de la Dialectique et réfuter le paralogisme de la Raison pure? Comment fonder la liberté transcendantale et « déblayer le terrain sur lequel doit s'élever le magnifique édifice de la morale »? Après avoir, non sans des essais multipliés, non sans de longues et patientes recherches, découvert les principes de l'Esthétique transcendantale, on conçoit que Kant ait dû, comme autrefois Archimède, s'écrier : Εὕρηκα! Il avait en effet trouvé le moyen de soustraire aux atteintes du scepticisme les vérités essentielles de la morale et de la religion, en même temps que la vérité scientifique, de mettre fin à l'antique antagonisme de la science et de la foi.

Cette importante doctrine de l'Esthétique transcendantale est assurément fort originale, si l'on considère la voie par laquelle Kant y est arrivé et les conclusions particulières qu'il en tire, mais la théorie même de l'idéalité de l'espace et du temps est-elle vraiment aussi neuve que le prétend l'auteur de la Critique? C'est ce que l'on est en droit de se demander, car avant lui Leibniz était arrivé à une théorie analogue. Pour Leibniz comme pour Kant l'idéalité du temps et de l'espace ne fait aucun doute. Non moins énergiquement que l'auteur de la Critique, l'auteur de la Monadologie a combattu en maints endroits et particulièrement dans sa correspondance avec Clarke l'hypothèse d'un temps et d'un espace absolus. On prétend souvent opposer les deux doctrines en disant que d'après Leibniz la représentation de l'étendue finie précède l'idée de l'espace infini, pendant que pour Kant, l'expérience ne fait pour ainsi dire que découper des étendues finies dans l'espace infini préalablement donné. Mais en réalité pour Leibniz comme pour Kant l'espace infini est donné tout entier *a priori* antérieurement à toute expérience. En effet la monade est un miroir de l'univers, et comme l'univers est infini, comme la perfection même de Dieu qu'il exprime, l'espace infini y est dès l'origine au moins confusément représenté. Cette représentation préexiste nécessairement à toute expérience particulière, de même que chez Kant la forme du sens externe préexiste à toute intuition déterminée. De même le temps est aussi primitivement donné à la monade, dans laquelle « des yeux aussi perçants que ceux de Dieu » pourraient lire à l'état d'enveloppement toute la série de ses états successifs et par conséquent toutes les phases de la vie de l'univers. On voit par là combien est peu fondé le reproche que Kant fait à Leibniz d'avoir

ramené l'espace à des rapports de situation qui ne sont possibles que dans et par l'espace. Lorsque, dans sa correspondance avec Clarke [1], Leibniz expose la manière dont l'homme arrive à la connaissance de l'espace, il n'entend parler que de la connaissanee claire, de la connaissance réfléchie, qui trouve elle-même le principe de sa possibilité dans la connaissance sensible telle qu'elle est primitivement donnée à la monade; il montre seulement comment l'entendement arrive à dégager et à concevoir clairement les rapports spatiaux impliqués dans les données des sens. C'est en cette manière qu'il peut dire que « l'espace est un ordre des situations, ou selon lequel les situations sont rangées [2] ».

Il subsiste toutefois cette différence entre les deux doctrines que pour Kant, l'espace abstrait semble précéder toute étendue concrète, pendant que pour Leibniz au contraire, c'est l'étendue concrète, quoique infinie, qui est primitivement donnée à la monade, miroir de l'univers, que pour le premier l'espace et le temps, formes de la sensibilité, ont comme tels dans le sujet une existence indépendante des phénomènes, pendant que pour le second ils n'existent que par les phénomènes. Aussi ce que Kant reproche surtout à Leibniz, comme on peut le voir par le chapitre sur l'amphibolie des concepts de la réflexion, c'est d'avoir méconnu la réalité propre, quoique non transcendantale, qu'il convient d'attribuer à l'espace et au temps, en confondant la sensibilité avec l'entendement, de telle sorte que les rapports spatiaux ne sont que l'expression confuse des rapports métaphysiques tels que l'entendement peut les concevoir. « Leibniz, dit-il, conçut l'espace comme un certain ordre dans le com-

1. Correspondance entre Leibniz et Clarke, lettre V, § 47.
2. Leibniz, Correspondance avec Clarke, lettre V, § 104.

merce des substances et le temps comme la conséquence dynamique de leurs états. Mais ce que l'espace et le temps ont de propre et d'indépendant des choses, ce que l'un et l'autre semblent posséder en eux-mêmes, il l'attribua à la confusion de ces concepts, confusion qui faisait que ce qui est une simple forme de rapports dynamiques, est considéré comme une intuition propre, existant par elle seule et précédant les choses mêmes.... C'est qu'il cherchait dans l'entendement toutes les représentations, même les représentations empiriques, ne laissant aux sens que la misérable attribution de confondre et de brouiller les concepts de l'entendement[1]. » Kant craint donc que, le temps et l'espace participant à cette confusion qui est le propre de la connaissance sensible dans la doctrine de son prédécesseur, la nature ne soit plus qu'un monde d'apparences et d'illusions. Que deviendraient alors les mathématiques dont l'Esthétique transcendantale a surtout pour but d'établir la légitimité? C'est pourquoi ses arguments sont dirigés autant et plus contre l'idéalisme de Leibniz que contre le réalisme de Newton et de Clarke. Mais il est facile de voir combien ses craintes sont peu justifiées. En effet, d'une part, les rapports spatiaux que l'entendement dégage des visions confuses de la sensibilité ont déjà le caractère scientifique d'être des idées claires et distinctes, et ils sont nécessaires en ce qu'ils expriment nécessairement les rapports vrais tels qu'ils existent dans l'entendement divin, à la manière, pourrait-on dire, dont la courbe géométrique exprime l'équation algébrique; et d'autre part ils s'appliquent nécessairement aux phénomènes dans lesquels ils sont impliqués, de telle sorte que ceux-ci ne sont point de simples appa-

1. Kant, *Krit. der R. V.* Anm., Trad. Tissot, I, p. 224.

rences, de vaines illusions, mais des phénomènes bien fondés. Autant et plus que la doctrine de Kant, la doctrine de Leibniz sauvegarde donc les droits de la science : en effet, comme le fait justement remarquer Herbart, la distinction radicale de la sensibilité et de l'entendement sur laquelle Kant croit devoir fonder la légitimité de la science, aurait plutôt pour résultat de la rendre impossible, en établissant une solution de continuité entre les pouvoirs de l'esprit qui doivent concourir à la production de la connaissance.

Herbart constate avec raison l'analogie qui existe entre la théorie de Kant et celle de Leibniz sur l'espace et le temps; mais il exagère cette analogie et ne tient pas assez de compte des différences qui viennent d'être signalées lorsqu'il déclare qu'au point de vue psychologique les deux doctrines coïncident exactement. « Der psychologische Raum ist nach Kant und nach Leibniz ganz dasselbe [1]. » Lui-même reconnaît que les travaux de Kant ont favorisé et rendu possibles ses propres recherches [2]; mais s'il reste d'accord avec lui comme avec Leibniz pour affirmer l'idéalité de l'espace et du temps, il se sépare nettement de l'un et de l'autre en refusant à ces deux notions tout caractère *a priori*, et en cherchant à en déterminer la genèse empirique. Il n'est pas certain qu'il ait pleinement réussi dans sa tentative d'explication dont nous avons montré précédemment les points défectueux. Cette entreprise n'en est pas moins d'un très haut intérêt historique : elle est en effet le premier essai en ce genre, le point de départ des théories empiristes qui ont été ultérieurement proposées par Lotze, Wundt, Helmholtz en Allemagne, par A. Bain et Herbert Spencer en Angleterre; et elle a

1. *Einleit.*, § 157, p. 289.
2. *Rede an Kant's Geburtstage gehalten* (Klein. Sch., I, p. 295).

même sur la plupart d'entre elles une réelle supériorité, surtout en ce qu'elle demeure entièrement sur le terrain psychologique. Toutefois elle ne serait pas par elle-même absolument incompatible avec l'idéalisme kantien, puisque l'on pourrait admettre à la rigueur, même dans l'hypothèse d'un espace donné *a priori*, la nécessité d'expliquer comment la notion de cet espace se forme dans la conscience empirique, si d'une part Herbart ne combattait pas directement l'hypothèse de l'espace forme *a priori* de la sensibilité, et si d'autre part, outre l'espace sensible ainsi engendré, il n'admettait un espace intelligible.

Dans une remarque de la seconde édition de l'*Introduction à la philosophie*, il présente une critique sommaire des arguments proposés par l'auteur de la Critique, dans son exposition métaphysique du concept d'espace. 1° L'espace, dit Kant, ne saurait être considéré comme un concept empirique, car pour que je puisse me représenter les choses comme extérieures à moi-même ou comme en dehors les unes des autres, la représentation de l'espace doit être préalablement donnée. C'est là une pétition de principe, réplique Herbart, sans s'expliquer davantage. Il veut dire sans doute que le caractère propre de l'espace consistant dans l'extériorité respective de ses éléments, il ne saurait être donné indépendamment de représentations élémentaires extérieures les unes aux autres. Mais la manière dont il engendre lui-même l'extériorité, et par l'extériorité l'espace, est pour lui la meilleure réfutation de l'argument de son adversaire. 2° Le concept d'espace, dit Kant, ne saurait être d'origine empirique, car il est nécessaire, nous ne saurions en supprimer par la pensée la représentation, alors même que nous supprimerions la représentation de tous les objets qui s'y trouvent contenus. Or l'expérience

ne saurait nous donner le nécessaire. Herbart aurait peut-être pu répondre qu'en fait nous ne saurions faire abstraction de toute représentation déterminée et nous représenter l'espace vide. Il se contente de faire remarquer que le raisonnement de Kant constitue un syllogisme à quatre termes : le terme « nécessaire » y est pris en deux sens différents. Sans doute en prenant le mot « nécessaire » au sens absolu, l'expérience ne peut nous apprendre que le réel est nécessaire, mais en nous donnant le réel, elle nous nécessite (nöthigt) à le concevoir encore comme possible, alors même que nous en supprimons par la pensée la réalité. C'est en ce sens, et en ce sens seulement, que l'espace est nécessaire, car il n'est autre chose que cette possibilité qui subsiste nécessairement lorsqu'on cherche à supprimer par la pensée tous les corps [1]. Si le concept d'espace est un produit nécessaire du mécanisme psychique, indépendant de la nature même des sensations qui contribuent à lui donner naissance, on ne voit point comment, une fois formé, il ne nous apparaîtrait pas avec le caractère de nécessité. 3° Enfin ce troisième et ce quatrième argument de Kant, d'après lesquels l'espace nous serait donné en fait comme un tout infini, dont les diverses étendues finies ne seraient que des limitations et comme des découpures, sont, déclare Herbart, contredits par l'expérience même (factisch fals). Personne, pas même le géomètre, ne pense véritablement l'espace infini (dont il n'a d'ailleurs nul besoin), mais seulement la règle suivant laquelle il est possible d'étendre aussi loin que l'on veut l'espace fini [2].

1. Diese nothwendige Möglichkeit, welche übrig bleibt, wenn die Körperwelt hinwegedacht, wird, ist der Raum (*Einleit. Anm. zu*, § 128, de la 2e éd.). — Cf. *Psych. als Wiss.*, § 144.

2. Niemand, selbst nicht einmal der Geometer, denkt sich virklich den unendlichen Raum, sondern nur die Regel, jeden endlichen Raum beliebig zu erweitern (*Ibid.*).

En vérité chacun se représente à chaque instant l'espace aussi grand qu'il en est actuellement besoin. « Jedermann macht sich den Raum jedesmal so gross als es ihn eben braucht [1]. » Ajoutons qu'il est absolument impossible de concevoir comment l'espace un et infini avec ses trois dimensions nous serait originellement donné antérieurement à toute représentation concrète et déterminée. D'ailleurs, comme le remarque encore justement Herbart dans un autre passage, on verrait alors reparaître la plupart des difficultés que la doctrine de l'idéalité transcendantale de l'espace a justement pour but d'écarter. Que l'espace soit conçu comme intérieur, ou comme extérieur à la conscience, s'il est primitivement donné tout entier, son infinitude n'en est pas moins absurde et contradictoire. Aussi certains commentateurs, confirmant ainsi la justesse de la critique de Herbart, entendent-ils que les formes de l'espace et du temps ne sont point données achevées, en acte dans l'esprit, mais que le sujet possède la faculté de constituer ces formes à l'aide d'une action qui lui est propre. On s'appuie pour justifier cette interprétation sur un texte de la *dissertation inaugurale* dans laquelle on peut lire au corollaire du § 15 : « Oboritur quæstio utrum conceptus uterque (tempus et spatium) sit connatus an acquisitus ». La première solution doit être rejetée tout d'abord « quia viam sternit philosophiæ pigrorum. — Verum conceptus uterque procul dubio acquisitus (non a sensu quidem objectorum abstractus; sensatio enim materiam dat, non formam cognitionis humanæ), ab ipsa mentis actione secundum leges suas sensa sua coordinante. » Les sensations sollicitent cet acte de l'esprit; la seule chose

1. *Ibid.*, S. W., t. VI, p. 352.

innée est : « lex animi secundum quam certa ratione sensa sua e præsentia objecti conjungit ». La théorie de Kant ainsi interprétée se rapprocherait à certains égards de la doctrine de Leibniz, et à un autre point de vue de celle de Herbart. Mais il ne faut pas oublier que la *Dissertation inaugurale* est de onze ans antérieure à la Critique de la raison pure; et pendant cet intervalle de réflexion assidue, l'auteur a pu être amené à modifier profondément sa manière de voir. Les termes « conceptus » et « acquisitus » ne semblent guère pouvoir s'accorder avec le texte de l'Esthétique transcendantale, pour laquelle l'espace et le temps sont des intuitions *a priori*, non des concepts acquis. De plus et surtout la *Dissertation inaugurale* semble rapporter l'origine de l'espace et du temps à l'activité du sujet, alors que l'Esthétique nous les montre comme des formes de la faculté réceptive, de la sensibilité passive que l'auteur oppose à l'entendement actif.

Pour être exact, il est nécessaire de distinguer soigneusement deux choses que Kant semble confondre dans l'Esthétique transcendantale, mais qu'il sépare nettement dans l'Analytique : à savoir l'espace simple forme de la sensibilité, et l'espace représentation. Comme forme de l'intuition (Form der Anschauung), l'espace fournit seulement la diversité; comme intuition formelle (formale Anschauung) il a déjà subi l'action synthétique de l'esprit, et fournit ainsi l'unité de la représentation [1]. Mais Kant dit d'autre part [2] que l'acte synthétique par

1. Der Raum als Gegenstand vorgestellt enthält mehr als blose Form der Anschauung, nämlich Zusammenfassung des Mannigfaltigen, nach der Form der Sinnlichkeit gegebenen in eine anschauliche Vorstellung, so dass die Form der Anschauung bloss Mannigfaltiges, die formale Anschauung aber Einheit der Vorstellung gibt (Kant, *Krit. der R. V.*, § 26, *Anm.*).

2. Diese Synthesis der Apprehension muss nun auch *a priori*, d. i.

lequel la spontanéité du sujet donne à l'espace son unité est antérieure à toute expérience, que par conséquent l'espace intuition formelle, aussi bien que l'espace simple forme de l'intuition est donné *a priori*, de telle sorte que nous nous trouvons ainsi ramenés à la thèse même de l'Esthétique transcendantale. Seulement une nouvelle difficulté se trouve introduite par les textes de l'Analytique; car on peut se demander comment l'activité synthétique de l'esprit peut s'exercer sur de pures possibilités, sur les formes vides de la sensibilité, et effectuer la liaison des parties de l'espace et du temps qui par elles-mêmes ne sont rien.

Mais quelles que soient d'ailleurs les objections que soulève la théorie de Kant, quand on considère l'espace et le temps comme donnés originellement tout entiers et en acte, il faut reconnaître que c'est justement par là que s'affirme le caractère propre et original de la doctrine. Kant ne fait que transporter en nous l'espace tel qu'on le conçoit d'ordinaire hors de nous : son espace est un et infini et préexiste comme intuition formelle à toutes les intuitions déterminées, de même que l'espace du réalisme vulgaire préexiste aux corps qu'il est supposé renfermer. Kant n'avait-il pas commencé par soutenir la réalité de l'espace, en insistant sur l'indépendance où il se trouve vis-à-vis de la matière, dans un petit opuscule de 1768 sur *le premier fondement de la distinction des lieux dans l'espace* [1]? Aussi Herbart peut-il prétendre, non sans quelque apparence de raison, que derrière le soi-disant idéalisme transcendantal se cache un

in Anschauung der Vorstellungen die nicht empirisch sind, ausgeübt werden. Denn ohne sie würden wir weder Vorstellungen des Raumes, noch der Zeit *a priori* haben Können (Kant, *Krit. der R. V.*, 1re édit., p. 568). — Cf. § 26 et *passim*.

1. *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* (1768).

véritable réalisme. « Hinter ihrem sogenannten transcendentalen Idealismus steckt ein Realismus [1]. »

Les objections que Herbart adresse aux arguments de l'exposition métaphysique du concept d'espace ne semblent donc point sans valeur. Mais plus encore que sur l'exposition métaphysique Kant compte sur l'exposition transcendantale. Là en effet il pense établir que l'idéalisme transcendantal est la seule doctrine qui permette de fonder la possibilité des mathématiques. Les caractères des mathématiques ou tout au moins des mathématiques pures sont, suivant lui, la certitude apodictique, la constructivité et la valeur objective. Or en tant qu'apodictiquement certaine la science mathémathique doit être *a priori*; en tant que constructive, elle doit être intuitive; en tant qu'objectivement valable, elle implique l'idéalité transcendantale de son objet. Donc l'espace et le temps, objets des mathématiques, sont des intuitions pures et des formes *a priori* de la sensibilité.

On peut considérer dans cette démonstration deux choses : le point de départ et la déduction. En admettant la légitimité de la déduction qui de la possibilité de constructions *a priori* conclut la nécessité de formes *a priori* de la sensibilité, légitimité qui cependant pourrait peut-être être contestée, faut il aussi accorder le principe? C'est ce qui ne semble nullement nécessaire. Sans doute on peut dire que les mathématiques sont *a priori*; mais cela peut s'entendre d'un *a priori* relatif aussi bien que d'un *a priori* absolu. Supposez que l'espace soit tiré par abstraction de l'expérience universelle, il n'en deviendra pas moins, une fois formé, la condition suffisante

1. *Allgemeine Metaphysik*, § 265.

des constructions géométriques, et ces constructions pourront être considérées comme relativement *a priori*[1]. Mais, objectera Kant, les mathématiques ne perdront-elles pas alors leur caractère de certitude objective, absolue? Qui vous dit que les objets seront en fait conformes aux constructions de votre esprit? Les mathématiciens, pourra-t-on répondre, n'ont nullement besoin de cette certitude objective, absolue. Une certitude subjective leur suffit tant qu'il ne s'agit que des mathématiques pures; et en ce qui concerne les mathématiques appliquées, l'expérience est là pour confirmer la valeur de leurs constructions, cette expérience à laquelle il est nécessaire de recourir en définitive pour établir la légitimité du postulat d'Euclide, puisque toute démonstration *a priori* est ici impossible. La légitimité des mathématiques est parfaitement compatible avec l'empirisme tout aussi bien qu'avec la doctrine de l'Esthétique transcendantale.

Pour ne pas sortir du sujet qui nous occupe, la théorie de Herbart, tout aussi bien que celle de Kant, assure la possibilité de la science. L'espace et le temps, quoique résultant de l'expérience, n'en conservent pas moins chez lui un caractère de nécessité au moins subjective puisqu'ils sont produits par un mécanisme psychique, d'ailleurs totalement indépendant de la nature particulière des sensations qui leur donnent naissance. Et cette nécessité subjective qui appartient à l'espace psychologique se transforme en une nécessité objective, grâce à l'identification de l'espace sensible avec l'espace intelligible. Il

1. On pourrait constituer, remarque Herbart, la musique *a priori*, mais parce que l'expérience a fourni le point de départ et la matière de la construction, dont on fait ensuite abstraction. Il n'en est pas autrement des constructions que l'on peut faire *a priori* dans l'espace (*Psych. als Wiss.* S. W., t. V, p. 405).

résulte en effet de cette identification que les rapports spatiaux tels qu'ils sont donnés dans l'expérience sont semblables à ceux suivant lesquels une intelligence qui aurait l'intuition des êtres simples, les percevait. (Die empirischen Raumverhältnisse sind ähnlich denen worin eine Intelligenz welche die realen Wesen anschauen könnte, dieselben zusammenfassen würde [1].)

On ne saurait accuser Herbart d'avoir méconnu l'importance du problème particulier auquel correspondent les expositions transcendantales du temps et de l'espace; il s'est au contraire donné une peine inouïe pour nous faire assister à la construction des nombres et des figures géométriques, soit dans l'espace sensible, soit dans l'espace intelligible. Malheureusement l'identification qu'il fait de l'un avec l'autre repose sur une pétition de principe, car malgré ses dénégations réitérées, la construction de l'espace intelligible suppose, comme nous l'avons vu, l'espace sensible. Mais sans revenir sur ce point, arrêtons-nous sur la conception même d'un espace intelligible.

Herbart ne peut comprendre que cette conception soit susceptible d'exciter l'étonnement. Il reconnaît qu'il n'existe et ne saurait exister rien de semblable dans la doctrine de Kant; mais il déclare que Leibniz a dû admettre un espace intelligible pour y loger ses monades. Où seraient-elles en effet? Ce n'est assurément pas dans l'espace sensible puisque celui-ci n'existe qu'en nous, n'est que notre représentation, « der sinnliche Raum ist in uns als unsre Vorstellung ». Elles sont donc dans un espace où les perçoive une intelligence (par exemple celle de Dieu), capable de les connaître immédiatement (in

1. *Allgemeine Metaphysik*, § 329.

einem solchen Raume worin eine Intelligenz, welche die Monaden kennt (etwa die Gottheit) sie erblickt) [1]. Il y a bien en effet, si l'on veut, dans la doctrine de Leibniz, place pour un espace intelligible, mais seulement en tant que l'on considère les monades comme des points mathématiques. Or « les points mathématiques ne sont que le point de vue des points métaphysiques pour exprimer l'univers »; les rapports spatiaux se résolvent, comme dit Kant, en des rapports dynamiques. L'espace intelligible, si tant est qu'il existe chez Leibniz, n'y correspond donc qu'à un moment transitoire de la marche de la pensée régressive du philosophe. Au contraire il constitue chez Herbart le terme définitif auquel s'arrête la métaphysique : aussi est-il pour lui une source de difficultés qui ne se posent point pour l'auteur de la Monadologie. Quand on considère que les êtres simples doivent être conçus comme tantôt en connexion et tantôt séparés, et qu'il est nécessaire de leur attribuer en conséquence une sorte de mouvement de va-et-vient (ein Kommen und Gehen) dont les monades de Leibniz n'auraient que faire, quand on s'attache à la lettre de certains passages, par exemple de celui qui vient d'être cité, où l'espace intelligible est opposé à l'espace sensible qui n'est qu'en nous, comme notre représentation, on est fort tenté d'accorder au premier une réalité indépendante. Cependant les dénégations de Herbart sont formelles et réitérées : il a trop insisté sur les contradictions qu'implique l'espace pour lui attribuer une véritable réalité en dehors de la pensée. L'espace, dit-il, est un pur néant (ein völliges Nichts), un apport du spectateur (ein Zusatz von den Seiten des Zuschauers), un simple objet pour la pensée (ein Gedan-

1. *Lehrbuch zur Einleitung*, § 157, p. 289.

kending); il n'exprime que la possibilité pour celle-ci d'embrasser la pluralité des êtres simples (die Möglichkeit der Zusemmenfassung)[1]. Toute la réalité est concentrée dans les êtres simples et dans leurs actes de conservation individuelle : le reste n'est que phénomènes et rapports, et les rapports spatiaux n'ont pas plus de droits à l'existence réelle que toute autre espèce de rapports. Ils n'existent en définitive que dans la pensée qui cherche à embrasser une multiplicité d'êtres simples, et ne sont pas plus dans les êtres simples eux-mêmes ou en dehors d'eux, que les rapports entre le grec et l'arabe par exemple n'existent dans l'une ou l'autre de ces deux langues, ou en dehors d'elles, indépendemment de l'esprit qui les connaît l'une et l'autre. Cependant les rapports entre le grec et l'arabe ont leur fondement dans l'une et l'autre langue; de même les rapports spatiaux ont leur fondement dans les êtres simples, dans leurs connexions et leurs séparations successives, et c'est là ce qui leur donne leur caractère d'objectivité; c'est là ce qui fait qu'ils sont valables pour toute intelligence, même pour une intelligence qui aurait l'intuition des êtres réels. Avec quelque réflexion, les textes les plus nettement réalistes de la métaphysique sont susceptibles d'être interprétés dans le sens qui vient d'être indiqué; et l'on ne voit pas en définitive qu'il soit impossible de s'en tenir au point de vue de Herbart et de concilier l'idéalité de l'espace avec la réalité des êtres simples et l'objectivité des rapports spatiaux.

En résumé, dans sa théorie du temps et de l'espace, Herbart procède à la fois de Leibniz et de Kant, tout en se distinguant de l'un et de l'autre. Il s'accorde avec eux

1. Voir liv. I, chap. v, § 2 et 5.

au point de vue métaphysique en ce qu'il affirme avec une égale énergie l'idéalité de l'espace et du temps; il s'en sépare au point de vue psychologique en ce que, pour lui, les parties préexistent au tout dans la connaissance, pendant qu'au contraire pour ses prédécesseurs l'intuition ou la perception confuse du tout préexiste à l'intuition ou à la perception claire des parties. Il se rapproche plus particulièrement de Kant, en ce qu'il considère l'espace et le temps comme des formes universelles et un apport de l'esprit dans la connaissance, mais il s'en éloigne en ce que pour lui ces formes sont *a posteriori* et non plus absolument *a priori*. Il s'accorde plus particulièrement avec Leibniz en ce qu'il voit dans les rapports sensibles de temps et d'espace l'expression de rapports intelligibles ; mais il s'en distingue en ce qu'il identifie finalement les rapports sensibles avec les rapports intelligibles alors que celui-ci ne voit dans les premiers qu'une traduction plus ou moins confuse des derniers.

CHAPITRE IV

LES CATÉGORIES

I

Lorsque Herbart se proclame kantien, il a bien soin d'ajouter : « mais non point kantien du temps des catégories [1] ». Et en effet la doctrine des catégories est pour lui la partie la plus défectueuse de la Critique de la Raison pure. Il déclare qu'il n'y a rien de bon dans l'Analytique transcendantale (Nichts in diesem ganzen Abschnitte der Vernunftkritik ist gesund) et qu'il faudrait un gros volume pour analyser et énumérer les erreurs de toute nature qui s'y trouvent accumulées [2]. D'abord la prétention même de Kant de constituer la table des Catégories d'après la table logique des jugements est illégitime et sans fondement dans son principe. Plus illégitime encore est la manière dont il rattache chaque catégorie à la forme correspondante du jugement. Quel rapport y a-t-il entre la catégorie de la substance et le jugement catégorique, entre la catégorie de la cause et le jugement hypothétique, entre la catégorie de la com-

1. *Allgemeine Metaphysik*, préface.
2. *Psychologie als Wissenschaft*, § 102, S. W., t. V, p. 508.

munauté et le jugement disjonctif? Il est incontestable que Kant a sacrifié outre mesure à son amour excessif de la symétrie. En négligeant l'erreur fondamentale du principe, du fil conducteur choisi par l'auteur de la Critique, et la façon tout arbitraire dont il procède, il reste encore que le tableau des catégories, indépendamment de son origine, est en lui-même très défectueux. C'est en effet ce que n'ont pas hésité à reconnaître les disciples les plus zélés du maître, qui tous ont été amenés à le remanier plus ou moins profondément, jusqu'à réduire toutes les catégories à la seule catégorie de la causalité, comme le fait Schopenhauer. Cette table des catégories est, dit Herbart, sous l'apparence de l'ordre, le modèle le plus achevé du désordre (die kantische Kategorientafel, die Muster arger Unordnung in scheinbarer Ordnung [1]). Pour lui, il prétend en revenir au point de vue d'Aristote, si fort blâmé sur ce point par l'auteur de la Critique et chercher les Catégories dans le langage, ce résumé de l'expérience accumulée des générations humaines. Pour pouvoir dresser une liste exacte et complète des catégories, il faudrait, dit-il, commencer d'abord par constituer une grammaire générale [2]. Aussi, comme on l'a vu, la table qu'il propose est-elle en fait fort différente de celle de l'Analytique. Conformément aux indications fournies par le langage, la catégorie principale est celle de la chose (Ding), au sens le plus général du mot, chose d'intuition ou chose de pensée; à laquelle s'oppose diamétralement la catégorie de la négation (Verneinung), suivant ce principe général qu'une chose est ou n'est pas. Puis, comme de toute chose affirmée on peut demander quelle elle est (was), et comment elle est (wie), viennent ensuite deux autres

1. *Ueber philosophischen Studium.* (Kleinere Werke, I, p. 104.)
2. *Psych. als Wiss.*, § 124, S. W., t. VI, p. 174.

catégories générales : la catégorie de la propriété (Eigenschaft) qui comprend à la fois la quantité et la qualité; et la catégorie de la relation (Verhältniss), à laquelle se rattache en particulier celle de l'action et de la passion (Das Thun und Leiden) [1].

Il est inutile d'insister sur les différences de détails que présentent les deux tableaux et qui s'expliquent suffisamment par la différence des points de vue auxquels se sont placés leurs auteurs. Ce sont ces points de vue mêmes qu'il importe surtout d'opposer et de comparer. Mais avant d'entreprendre un examen comparatif et critique des deux doctrines, envisagées dans leur ensemble, il sera bon de considérer avec quelque attention la conception particulière que nos deux philosophes se font des plus importantes d'entre les catégories, la catégorie de la substance et celle de la cause.

II

La Substance.

Pour Herbart la substance n'est point à proprement parler une catégorie : c'est un concept métaphysique et la catégorie correspondante est celle de la chose, d'où la notion de substance a été ultérieurement tirée par la réflexion philosophique. La chose c'est essentiellement un groupe de représentations étroitement unies entre elles par le mécanisme psychique de manière à constituer un tout. Mais l'expérience conduit progressivement à considérer comme accidentelles quelques-unes de ces représentations, per exemple la couleur, la chaleur, etc.

1. *Psychologie als Wissenschaft*, § 124, S. W., t. VI, p. 173 et suiv.

Dans les jugements résultant de l'expérience, ces représentations accidentelles passent à l'état de prédicats, pendant que le groupe des représentations qui présentent plus de fixité joue le rôle de sujet. Par suite d'expériences nouvelles, toutes les représentations du groupe sans exception sont successivement prises comme prédicats, et le sujet auquel ces divers attributs sont rapportés devient alors un « je ne sais quoi » auquel on donne proprement le nom de substance. La substance, c'est donc ce qui est toujours sujet, sans être jamais attribut. Ce sujet inconnu est conçu comme demeurant le même à travers les modifications qui se produisent dans les caractères de la chose; et la substance devient ainsi le permanent (das Beharrliche).

Il est facile de voir que cette genèse assignée par Herbart au concept de substance est parfaitement confirmée par l'histoire de la philosophie. La notion de la substance conçue comme quelque chose d'inconnu, comme le substratum des phénomènes, n'apparaît qu'à une époque relativement récente. On ne trouve rien de tel chez les premiers philosophes grecs : l'eau, l'air, le feu ne sont point des substances; ce sont des choses, des choses sujettes au changement. L'atome de Démocrite marque un acheminement vers le concept de substance; ce n'est déjà plus une chose complète : il lui manque certaines qualités, comme la couleur, mais il lui reste l'étendue, la forme, l'impénétrabilité; il n'est pas encore la substance au sens métaphysique du mot. C'est plus tard seulement que la substance, ce sujet inconnu, ce « je ne sais quoi » auquel les diverses qualités sensibles sont rapportées, est conçue dans toute sa pureté.

La substance ainsi comprise n'est d'ailleurs qu'une vaine abstraction. Mais à cette abstraction correspond

cependant quelque chose dans la réalité; et la métaphysique s'appliquant à ce qui est donné, c'est-à-dire à la chose avec ses caractères multiples et changeants, parvient à déterminer l'exacte signification qu'il convient d'attribuer à ce concept. La substance véritable, c'est l'être simple qui constitue en quelque sorte le centre d'un groupe d'autres êtres simples tantôt en connexion avec lui et tantôt séparés, et qui persiste à travers les modifications qui se produisent dans l'arrangement du groupe.

Herbart accuse Kant d'avoir accumulé les erreurs dans sa théorie de la substance. En fait les deux doctrines sont profondément différentes. Le concept de substance est *a priori* pour Kant ; pour Herbart il est un produit de l'expérience. Pour le premier il n'a qu'une valeur purement phénoménale ; pour le second il correspond au contraire à quelque chose dans la réalité. Et cependant l'influence de la Critique est manifeste dans la doctrine de Herbart. Remarquons en effet que chez lui comme chez Kant la substance est conçue en deux sens différents : la substance, telle qu'il en détermine l'origine psychologique, correspond exactement à la catégorie pure; et sa substance métaphysique n'est pas sans analogie avec la catégorie telle qu'elle se présente après avoir été soumise à la schématisation. Pour Herbart comme pour Kant, la substance considérée au second point de vue n'est en définitive qu'un pur concept : les êtres simples ne sont point en eux-mêmes des substances. Pour l'un comme pour l'autre elle ne sert qu'à expliquer, quoique à des points de vue différents, l'unité constante de ces groupes de représentations que nous appelons des choses.

III

La Cause.

La théorie de la Cause, comme celle de la substance, comporte chez Herbart une partie psychologique et une partie métaphysique. Pas plus que la substance, la cause n'est à proprement parler une catégorie : la catégorie correspondante est celle de l'activité (das Wirken, das Thun); et c'est dans l'activité interne qu'il faut en chercher l'origine. « Celui qui veut concevoir l'activité, dit Herbart, se place dans l'état où nous nous trouvons lorsque se déroule en nous une série de représentations dont la reproduction est déterminée principalement par l'effort (das Streben) du premier terme tendant à remonter dans la conscience[1]. » Il y a donc bien, si l'on veut, dans le concept d'action, l'idée de succession impliquée dans la série qui se déroule; mais il y entre en outre et surtout l'idée d'effort, impliquée dans la tendance (Streben) du premier terme de la série à remonter dans la conscience et à entraîner après lui les autres termes de la série. Ainsi, dit Herbart, lorsque nous concevons une source comme le symbole de l'activité, nous nous représentons en elle « quelque chose qui fait effort pour soulever l'eau, et la contraindre à s'épancher » (als ob auch in ihr etwas väre, welches sich anstrengte das Wasser zu heben und zu fördern). « C'est pour cela qu'elle s'anime à nos yeux » (darum belebt sie sich für uns).

Ainsi c'est en nous-mêmes que nous puisons l'idée

1. Wer sich ein Thun denken will, der verlegt sich in einem Zustand, als ob in ihm eine Reihe dergestalt abliefe, dass sie vorzugsweise durch das reproducidenre Streben des Anfangsgliedes hervorgehoben würde. (*Psych. als Wiss.*, § 102, S. W., t. V, p. 501.)

d'activité, non pas dans le sentiment de l'effort musculaire comme le prétend Maine de Biran, que Herbart d'ailleurs ne semble pas avoir connu, mais dans le sentiment d'un effort d'ordre purement intellectuel, l'effort d'une représentation qui tend à remonter dans la conscience avec les représentations qui lui sont unies.

Toutefois la considération du mouvement volontaire ne va pas tarder à intervenir. Le concept d'activité en effet n'est pas encore celui de la cause : la cause implique l'idée d'une action exercée par une chose sur une autre chose différente d'elle. Or en vertu de l'union de l'âme et du corps [1], cet effort d'une représentation qui tend à remonter dans la conscience est le plus souvent accompagné de modifications dans l'arrangement des êtres simples qui constituent l'organisme, et parfois aussi dans l'arrangement de ceux qui constituent tel ou tel corps voisin. Il se produit en définitive un changement dans les choses extérieures telles qu'elles nous apparaissent, et ce changement est le dernier terme d'une série de représentations dont le premier est cette représentation primitive accompagnée d'un sentiment d'effort.

La causalité ainsi conçue est transportée dans les choses à l'occasion du changement et en vertu du principe de contradiction. Une chose, c'est d'abord, comme on l'a vu, un groupe de caractères (eine Complexion von Merkmalen). Dire qu'un changement se produit dans une telle chose, c'est dire qu'un des caractères du groupe disparaît et est remplacé par un caractère nouveau. La chose est alors identique et non identique à ce qu'elle était d'abord, ce qui implique contradiction. Pour lever la contradiction, on admet que le caractère nouveau est

1. Voir 1re partie.

quelque chose d'étranger (etwas Fremdes), quelque chose qui a été introduit du dehors (ein von aussen Eingedrungenes). Mais d'autre part ce quelque chose ne saurait être considéré comme possédant une existence distincte, comme existant en soi, car on s'est déjà habitué à voir dans les divers caractères qui constituent ce groupe qu'on appelle chose, de simples qualités. Dès lors si l'apparition de ce caractère nouveau coïncide toujours avec la présence d'un autre objet, c'est à cet objet qu'on le rapportera. Celui-ci se trouve ainsi doué d'une propriété qui lui appartient en ce sens qu'elle est conçue comme faisant partie d'une série qui a en lui son origine, mais qui cependant ne peut être saisie que dans la chose où se produit le changement. C'est ainsi que la propriété nocuitive est attribuée à l'arsenic bien qu'elle ne se manifeste que chez la victime de l'empoisonnement. La cause n'est donc que la chose qui doit être considérée comme le point de départ d'un changement qui se produit dans une autre chose (die Sache die den Ursprung der Veränderung enthalten soll) [1]; et l'universalité du principe de causalité résulte de l'universalité même de la contradiction qu'implique le changement. Mais l'analogie de la causalité ainsi conçue avec notre causalité personnelle est manifeste : la chose considérée comme cause est l'origine d'un changement qui se produit dans une autre chose, comme le Moi est l'origine d'un changement qui a lieu dans le monde extérieur. Nous plaçons donc dans la chose que nous considérons comme cause cet effort qui est à l'origine de ces séries de représentations d'où nous avons tiré l'idée de notre propre causalité : toute cause est alors conçue comme

1. *Psychologie als Wissenschaft*, § 142, S. W., t. VI, p. 280 et suiv.

une activité. Et lorsque le concept commun de la chose fait place au concept métaphysique de la substance, celle-ci, en tant qu'elle est conçue comme déterminant des états nouveaux dans une autre substance (als der Trager von neuen Merkmalen), devient une force (eine Kraft). Comme le concept même de substance, ce concept de force est plein d'obscurité (geheimnissvoll), et comme celui de substance il a donné naissance à des interprétations philosophiques de toute nature [1].

Le trilemme du changement a montré l'absurdité de ces diverses conceptions : cause transitive, cause immanente, liberté transcendantale, etc. ; et la métaphysique, revenant au problème tel qu'il est primitivement posé par la nature même, a assigné à la cause sa véritable signification en résolvant par la *méthode des rapports* les contradictions contenues dans le concept d'une chose douée de caractères multiples et changeants (eine Sache mit mehreren und veränderlichen Merkmalen). La cause c'est alors le groupe d'êtres simples dont la connexion avec un autre être simple considéré comme substance explique tel ou tel des caractères de la chose. La causalité, c'est encore à un point de vue plus profond, l'acte par lequel chaque être simple en connexion avec d'autres êtres simples, tend à les détruire autant qu'il est en lui, et se conserve lui-même vis-à-vis de leur action perturbatrice dans l'intégrité de sa nature simple : les représentations ne sont que des cas particuliers de cette causalité.

On voit dès lors que Herbart ne saurait s'accorder avec Kant en ce qui concerne la notion de cause. Aussi voit-il dans la théorie de la causalité la tache la plus sombre

1. *Psychologie als Wissenschaft*, § 142, S. W., t. VI, p. 282.

sur le revers de la philosophie critique (auf der Kehrseite der sogenannten kritischen Philosophie der allerdunkelste Flecken)[1]; et il reproche surtout à son prédécesseur d'avoir réduit la causalité à la succession régulière des phénomènes (die regelmässige Zeitfolge). Il voit là, et non pas sans raison, le résultat de l'influence de David Hume, dont il se plaît à reconnaître les qualités d'écrivain, mais auquel il n'attribue qu'une médiocre valeur philosophique[2], à la différence de Locke, qui est pour lui un grand penseur injustement oublié.

Il est certain que D. Hume et après lui Kant, comme plus tard Stuart Mill ont méconnu l'origine psychologique de l'idée de causalité si bien mise en lumière par Maine de Biran, et mieux encore par Herbart. L'histoire nous offre sur ce point des témoignages dont la clarté n'est pas douteuse. Toutes les causes sont originellement conçues sur le modèle de la causalité humaine. Les puissances de la nature sont divinisées par le génie populaire. Pour les philosophes l'âme est l'unique principe moteur, la véritable ἀρχὴ τῆς κινήσεως : c'est elle qui meut tout le reste en se mouvant elle-même. Pour Aristote tout mouvement est une espèce d'appétit. Pour lui, comme pour Platon, comme pour les Stoïciens, les astres sont des Dieux parce qu'ils se meuvent spontanément, et quelque chose de cette conception persiste jusqu'à l'aurore de la science moderne, jusqu'à Kepler.

L'idée de la succession régulière des phénomènes se développe à côté et indépendamment de celle de la causalité. Ce qui frappe les anciens, c'est les successions

1. *Psych. als Wiss.*, § 142; *Anm.*, S. W., t. VI, p. 283.
2. (D. Hume) dem ich in der That, so geistreich er seinen Leser zu unterhalten weiss, doch Kein grosses Gewicht beilegen Kann (*Psyh. als Wiss.*, § 142, S. W., t. VI, p. 276).

régulières des saisons, du jour et de la nuit, de la naissance et de la mort, et l'antécédent dans ces divers cas n'est nullement conçu par eux comme la cause du conséquent. Lorsque des causes de cette succession sont imaginées, elles sont placées en dehors de la série même des phénomènes, comme le Destin, l'Ἑιμαρμένη, et conçues d'ordinaire à l'instar de la causalité humaine : tels l'amour et la haine d'Empédocle, la concorde et la discorde d'Héraclite. Aussi ne répugne-t-on nullement d'ordinaire à faire intervenir le caprice dans la nature : l'éternel devenir d'Héraclite ne comporte point de lois fixes et immuables; Aristote comme Epicure n'hésitent pas à admettre le hasard; et le clinanem du second qui se produit,

Nec regione loci certa nec tempore certo,

est assimilé par lui à la liberté humaine.

L'idée de la causalité et celle des lois de la nature ou de la succession régulière des phénomènes ont donc une origine parfaitement distincte. C'est seulement d'une manière lente et progressive que ces deux éléments se sont pénétrés mutuellement. La régularité si apparente dans les phénomènes célestes est peu à peu entrevue dans le monde sublunaire. La cause physique tout en conservant son caractère primitif d'activité perd progressivement son sens de pouvoir arbitraire et capricieux. Suivant l'expression d'Auguste Comte, la conception théologique du monde fait place à la conception métaphysique. Chaque être, chaque substance est doué de pouvoirs analogues au fond à la volonté humaine mais qui se manifestent uniformément. Mais l'impossibilité de constater l'existence de tels pouvoirs est mise en lumière par les philosophes; l'idée de force est bannie de la science; et l'uniformité

de la succession, supplantant l'élément rival auquel elle s'était provisoirement associée, subsiste seul sous le nom de la causalité qu'elle a injustement usurpé.

La causalité ainsi détrônée ne revendiquera-t-elle pas tôt ou tard ses droits? En tout cas, la succession régulière des phénomènes est la seule chose dont la science ait besoin. Si Herbart a raison au point de vue psychologique, Kant semble être dans le vrai au point de vue des conditions de la science. La vérité, c'est qu'ils ne peuvent se rencontrer parce qu'ils ne sont pas placés sur le même terrain. Cependant ils se rejoindront nécessairement dans le domaine métaphysique où Herbart a l'avantage de pénétrer hardiment, pendant que Kant est forcé malgré lui de s'y aventurer. La liberté transcendantale n'est-elle pas un mode de causalité distinct de la succession régulière des phénomènes et soustrait aux conditions de temps, comme le demande Herbart? Il est vrai que cette liberté transcendantale n'est admise que comme condition de l'obligation morale, et comme postulat de la Raison pratique. Mais sans sortir de la Critique de la Raison pure, la chose en soi est admise comme cause transcendantale de la sensation, au même titre que, chez Herbart, l'être simple est cause de la représentation dans un autre être simple. Et si l'on proscrit la chose en soi comme incompatible avec la Critique, comme une addition inutile et malencontreuse, il reste encore que l'activité synthétique du sujet elle-même, qui constitue incontestablement le fondement nécessaire de toute la doctrine, est aussi un mode de causalité qui n'a rien à voir avec la succession réglée des phénomènes dont elle est la condition, comme l'unité de l'apperception est la condition de la catégorie de l'unité. En restreignant, comme il le fait, la signification de la causalité, Kant s'enferme dans

un cercle d'où il ne peut sortir que par une contradiction, car il rend par là même impossible toute tentative d'explication des phénomènes.

Cependant pour ne pas encourir le reproche d'injustice envers l'auteur de la Critique, il faut ne pas perdre de vue le but qu'il se propose et reporter la discussion sur son propre terrain. Mais pour cela il est nécessaire d'élargir la question et de considérer dans son ensemble la doctrine des catégories.

IV

La doctrine des catégories, chez Kant, c'est la théorie même de la connaissance, et sur ce point l'opposition entre lui et Herbart est aussi complète que manifeste. Pour le premier, les choses se règlent sur l'esprit; pour le second, c'est l'esprit qui se règle sur les choses, conformément à l'antique conception que Kant se fait gloire d'avoir renversée. Pour l'auteur de la Critique, les phénomènes empruntent aux lois de la pensée leur ordre et leur régularité; pour l'auteur de la Métaphysique, c'est l'ordre et la régularité des phénomènes qui engendrent les lois de la pensée. « Unser Denken correspondirt mit den Erscheinungen, weil ihre Regelmässigkeit ihm die seinige gegeben hat : denn es ist durch sie und für sie gebildet worden [1]. » Pour l'un comme pour l'autre, les catégories tout aussi bien que l'espace et le temps sont des formes universelles et nécessaires; mais pour Herbart elles sont un produit empirique : leur universalité provient de ce qu'il y a d'universel dans l'expé-

1. *Psych. als Wiss.*, § 124, S. W., t. VI, p. 174.

rience, et de la nécessité qui appartient à l'ordre et à la succession des phénomènes résulte leur propre nécessité.

La pensée de Herbart, si elle peut être contestée, est du moins parfaitement claire. L'esprit est, comme la monade de Leibniz, un miroir de l'univers, un miroir dans lequel viennent se peindre non pas les choses elles-mêmes, mais seulement leurs rapports; et il n'est point à redouter, comme le craint Bacon, que ce miroir altère les objets, car le sujet n'a point d'activité propre. Comme un phonographe, il enregistre et reproduit les représentations dans l'ordre même où elles lui sont confiées; et le progrès de la connaissance consiste simplement à dégager des rapports particuliers et accidentels les rapports universels et nécessaires qui s'y trouvent impliqués, ce qui ne peut se faire que par le travail constant des générations successives, dont les résultats sont transmis intégralement par le langage. La pensée de Kant est loin de présenter la même clarté. En quel sens les catégories kantiennes sont-elles *a priori*, et quel mode d'existence convient-il de leur attribuer? C'est là un point d'une importance capitale, que l'auteur n'a pas suffisamment éclairci et qui peut donner lieu à des interprétations singulièrement différentes.

Quand on aborde la Critique de la Raison pure avec les idées préconçues de l'ancien Rationalisme, on est tout d'abord assez porté à voir dans les catégories quelque chose d'analogue aux idées innées du cartésianisme, des objets d'une sorte d'intuition primitive, comme le sont à vrai dire le temps et l'espace. Alors se présenterait cette objection de Herbart [1] que la causalité serait ainsi donnée antérieurement à toute cause, la substantialité antérieu-

1. *Psychologie als Wissenschaft*, § 102, S. W., t. V, p. 510.

rement à toute substance, la réalité antérieurement à tout réel, ce qui serait en effet absurde et inintelligible. Aussi bien, de quelle sorte d'intuition les catégories seraient-elles l'objet? D'une intuition sensible? Non, manifestement. D'une intuition intellectuelle? Mais Kant déclare expressément que pour l'homme il n'existe point d'intuition intellectuelle. Dira-t-on alors que les catégories sont les lois suivant lesquelles l'entendement individuel ordonne les intuitions qui lui sont fournies par la chose en soi dans les formes sensibles de l'espace et du temps? Cette interprétation est en effet celle qui semble résulter des premières pages de l'Analytique. Mais alors se présenterait cette autre objection de Herbart que les catégories rendent bien compte de la forme générale, mais non pas du détail des phénomènes. Elles expliqueraient bien, par exemple, que tout fait soit rapporté à une cause; mais pourquoi tel phénomène à telle cause déterminée? On ne saurait rendre compte des déterminations particulières de la causalité par la catégorie même de la cause. Et Kant, en effet, déclare que les lois particulières de la nature ne sauraient être déduites de l'entendement pur (von reinem Verstand), mais que l'expérience doit ici intervenir (die Erfahrung hinzukommen müsse). Il faudrait alors chercher la raison du détail des phénomènes non plus dans la forme *a priori*, mais dans l'autre élément de toute connaissance, dans la matière; et, comme cette matière est fournie par la chose en soi, on serait conduit à affirmer de cette dernière beaucoup plus que ne le permet ce principe fondamental qu'elle est absolument inconnaissable [1]. D'autre part et surtout, la connaissance n'aurait alors qu'une valeur purement subjective, chaque

1. *Einleit.*, § 150, p. 258-259.

entendement individuel appliquant à sa manière les catégories, et l'identité du monde représenté dans les diverses consciences particulières serait inintelligible. Le but de Kant, qui est de fonder l'objectivité et l'universalité de la connaissance, serait donc manqué.

La déduction transcendantale des catégories qui correspond à l'exposition transcendantale des concepts de temps et d'espace, mais qui a une tout autre importance, conduit à une nouvelle interprétation de la doctrine, celle qu'ont admise et d'où sont partis les plus grands d'entre les disciples de Kant, Fichte et Schopenhauer en particulier. Lorsque Kant passe de la question de fait (quid facti) à la question de droit (quid juris), la nécessité et l'*a priori* psychologiques des catégories semblent se transformer en une nécessité et un *a priori* purement logiques : elles sont nécessaires non plus parce que nous les appliquons nécessairement à tous les phénomènes qui nous sont fournis dans l'expérience, mais parce que sans elles toute expérience, toute pensée seraient impossibles; elles sont *a priori* non plus parce qu'elles nous sont originellement données, mais parce qu'elles sont primitivement impliquées dans tous les phénomènes. Elles ne sont plus des formes inhérentes à l'esprit individuel, mais des formes de l'entendement pur, dont la fonction est de réduire à l'unité de la conscience pure, d'une sorte de conscience universelle, la multiplicité indéterminée, matière de la connaissance, originellement donnée dans les formes sensibles de l'espace et du temps. Le produit de ce travail d'élaboration c'est la nature, et, dans la nature, les consciences individuelles, empiriques. Les lois particulières des phénomènes peuvent alors être considérées comme ayant leur origine dans les lois de l'entendement pur, quoiqu'il soit,

à vrai dire, impossible de les en déduire (können empirische Gesetze als solche ihren Ursprung keineswegeg von reinem Verstand herleiten.... Aber alle empirischen Gesetze sind nur besondere Bestimmungen der reinen Gesetze des Verstandes)[1]. La nature est ainsi une création de l'esprit, mais non pas une création *ex nihilo*, à cause de la nécessité d'admettre une matière préalablement donnée. « Il y a une chose, dit Kant, dont je n'ai pu faire abstraction, c'est que la multiplicité nécessaire à l'intuition doit être donnée avant la synthèse de l'intuition et indépendamment de cette synthèse[2]. » De telle sorte que la doctrine de Kant présente ici une singulière analogie avec celle de l'antique Anaxagore : d'une part, une matière vague, indéterminée, sans forme par elle-même; d'autre part, l'esprit, le νοῦς qui ordonne cette matière. Il y a une différence cependant et une différence capitale, celle qui sépare l'Idéalisme du Réalisme. Chez Kant, en effet, non seulement les phénomènes reçoivent de la pensée leurs lois, mais encore, en tant que phénomènes, ils n'existent que dans et par la pensée. Cette nature élaborée par l'esprit est une nature purement idéale, comme l'espace qui l'enferme et le temps qui préside à la succession des phénomènes. Le monde, comme le dira Schopenhauer, n'est qu'un monde de représentations réelles ou simplement possibles[3]; c'est-à-dire que les phénomènes réellement

1. Kant, *Kritik der R. V.* 1re édit. — Kant's, S. W., III, 583-584.

2. « Allein von einem Stücke konnte ich doch nicht abstrahiren, nämlich davon dass das Mannigfaltige für die Anschauung noch von der Synthesis des Verstandes und unabhängig von ihr gegeben sein müsse » (*Ibid.*, III, p. 123).

3. Das erste was uns gegeben wird ist die Erscheinung, welche wenn sie mit Bewusstsein verbunden ist, Wahrnehmung heisst. Ohne Verhältniss zu einem wenigstens möglichen Bewusstsein, würde Erscheinung für uns niemals ein Gegenstand der Erkenntniss können, und also für uns Nichts sein (*Ibid.*, III, p. 579).

perçus par la conscience empirique, supposent, pour que la pensée soit possible, d'autres phénomènes, qui peut-être sont perçus par d'autres consciences empiriques, qui peut-être aussi ne le sont par aucune, mais seraient seulement susceptibles de l'être. C'est ainsi qu'antérieurement à l'apparition de l'homme, les phénomènes durent se dérouler au sein de la conscience pure, objets de perception possible mais non point de perception réelle pour une conscience empirique quelconque.

Mais de même que le réalisme est passé nécessairement du Démiurge organisateur au Dieu créateur, par suite de l'impossibilité de concevoir comme passivement soumise aux lois de l'intelligence une matière qu'elle n'aurait pas créée, est-ce que l'idéalisme kantien ne va pas être non moins nécessairement conduit à rapporter au sujet la matière en même temps que la forme de la connaissance, en supprimant la chose en soi dont l'indépendance supposée est un danger permanent pour la perpétuité de la pensée? Ce pas décisif qui transforme le semi-idéalisme en un idéalisme absolu, Kant ne le fait pas et il ne peut pas le faire. Non seulement il reconnaît formellement l'existence de la chose en soi, mais il ne peut la supprimer sans faire perdre à sa doctrine le caractère relativiste qui en est le signe distinctif. L'entendement pur n'est que l'entendement humain; il n'est point intuitif, comme le serait par exemple l'entendement divin, et ne peut créer spontanément mais seulement ordonner une matière qui lui est préalablement donnée.

Kant n'aspire pas à une connaissance absolue, mais seulement à une connaissance objectivement valable pour tous les hommes, telle qu'elle est requise par la science. La possibilité d'une telle connaissance, nonob-

stant l'existence réelle de la chose en soi, lui semble suffisamment assurée par la déduction transcendantale des catégories. Mais cette déduction qui tranforme l'*a priori* psychologique des formes de l'entendement en un *a priori* purement logique, ne fait-elle pas de la psychologie de Herbart le complément nécessaire de la Critique, comme le proclame à diverses reprises l'auteur de la Métaphysique? Il devient en effet légitime de se demander comment les concepts de substance et de cause, comment l'idée même du Moi se sont formés dans la conscience empirique. Mais Kant a pris soin de couper court par avance à toute tentative de genèse expérimentale. Après avoir exposé qu'il entend par déduction empirique le procédé « qui indique la manière dont un concept a été acquis par l'expérience et par la réflexion sur l'expérience » (welche die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe erworben worden), il déclare qu'il ne saurait y avoir de déduction empirique possible des catégories non plus que du temps ou de l'espace (von ihnen eine empirische Deduction versuchen wollen, würde ganz vergebliche Arbeit sein [1]).

Il faut conclure de là que l'*a priori* logique des catégories n'exclut point, mais au contraire ne fait que confirmer leur *a priori* psychologique. Les catégories qui à un certain point de vue sont les lois mêmes de la nature sont aussi à un autre point de vue des formes de l'entendement empirique, et même, si l'on prend au pied de la lettre certaines expressions de Kant, des concepts originels que l'expérience ne fait que développer et qui peuvent en être ultérieurement dégagés. « Nous allons poursuivre, dit-il, les concepts purs jusque dans leurs

1. Kant, Krit. der R. V. — S. W., III, p. 107.

premiers germes ou rudiments; nous pénétrerons dans les capacités intellectuelles qui leur correspondent, où ils sont préformés en attendant qu'ils se développent à la faveur de l'expérience, et qu'affranchis par l'entendement de toutes conditions empiriques à eux inhérentes, ils soient exposés dans toute leur pureté native[1]. » Mais alors même que l'on admet la légitimité de ce double point de vue, l'*a priori* psychologique en même temps que l'*a priori* logique, la connaissance que nous avons des catégories *pures* n'en est pas moins inexplicable : elles ne sauraient être logiquement déduites de la possibilité de la science puisqu'elles n'en sont pas les conditions; elles ne sauraient être non plus dégagées de l'expérience, puisque ce que l'expérience implique c'est la permanence du réel et non pas la substance, la succession régulière des phénomènes et non pas la causalité pure. Comment donc les catégories pures nous sont-elles données? C'est ce qu'il est, à vrai dire, impossible de comprendre.

C'est là déjà une grave difficulté de la doctrine kantienne; mais ce n'est pas la seule. Qu'est-ce en effet que ces phénomènes (Erscheinungen) qui ne sont l'objet d'aucune perception réelle, mais seulement d'une perception possible? Qu'est-ce que cette conscience pure elle-même au sein de laquelle se déroulent des phénomènes qui ne sont point perçus mais qui pourraient l'être? Si seulement on attribuait à la chose en soi un développement spontané et des lois propres susceptibles

1. Wir werden also die reinen Begriffe bis zu ihren ersten Keimen und Anlagen im menschlichen Verstande verfolgen, in denen sie vorbereitet liegen, bis sie endlich bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt und durch eben denselben Verstand von den ihnen anhängenden empirischen Bedingungen befreit, in ihrer Lauterkeit dargestellt werden (*Ibid.*, III, p. 91).

de s'exprimer en quelque manière dans les phénomènes, on comprendrait que ces lois s'exerçassent, que ce développement se poursuivît antérieurement à l'apparition de l'homme, en l'absence de tout sujet qui pût en prendre conscience, et fût alors l'objet d'une perception simplement possible. Mais telle n'est pas, et telle ne peut être la pensée de Kant pour qui les phénomènes ne traduisent en aucune manière la nature de la chose en soi qui ne fournit à la connaissance qu'une matière absolument indéterminée. La doctrine demeure dès lors tout à fait inintelligible, au même titre que celle de Stuart Mill sur ces possibilités de sensations qui se succèdent suivant des lois générales en l'absence de toute sensation réelle, c'est-à-dire de toute conscience. Ce sont là non plus des abstractions comme les Idées platoniciennes ou les entités de la Scolastique, mais des possibilités réalisées. Ce sont vaines subtilités, « imaginations pures », et c'est le cas de répéter avec Aristote : « τοῦτ᾽ἔστι κενολογεῖν καὶ μεταφορὰς ποιητικὰς ποιεῖν. »

Ajoutons enfin, sans insister d'ailleurs plus qu'il ne convient sur cette nouvelle objection, que la théorie de la liberté transcendantale viendra mettre en péril cette unité du monde des phénomènes si chèrement achetée. Il est vrai que la Critique du Jugement semblera voir dans la nature non plus une élaboration de l'entendement humain, mais une création de Dieu qui la fait servir à la réalisation des fins morales. Mais alors que devient l'œuvre si laborieuse, si véritablement géniale, mais en même temps si parfaitement stérile de la Critique de la Raison pure?

Et pourquoi accumuler ainsi les difficultés, les invraisemblances et les contradictions? Il n'y a en vérité qu'une manière de comprendre l'œuvre de Kant : c'est de la

rapprocher de la doctrine de D. Hume dans laquelle elle a son origine et son explication. Le Phénoménisme était en effet réellement impuissant à rendre compte de la possibilité de la science et de l'identité du monde représenté dans les diverses consciences individuelles. Cette poussière de phénomènes, qui de la poussière ordinaire n'avait pas même la permanence, avait besoin d'un principe d'ordre et de liaison; et la loi de l'habitude ne pouvait pas même fournir une liaison subjective puisqu'elle était inintelligible en l'absence de tout sujet permanent. C'est à cette nécessité que répond la doctrine des catégories. L'unité d'un monde de phénomènes n'est en effet possible qu'à la condition que tous les phénomènes, non seulement ceux qui sont réellement perçus, mais encore ceux qui sans être perçus sont conçus comme le complément et la raison des premiers, soient susceptibles d'être représentés dans une même conscience, que Kant appelle la conscience pure, mais qui n'est en réalité qu'une conscience purement possible. La légitimité de la science est ainsi garantie. Mais du moment où l'on admet l'existence réelle de la chose en soi, combien n'est-il pas plus simple et plus commode de voir en elle, comme le fait Herbart, le principe même de l'ordre qui se manifeste dans les phénomènes! Il est encore vrai de dire dans une telle hypothèse que le monde n'existe en tant que tel que dans les consciences qui se le représentent; mais l'existence à l'état virtuel des phénomènes qui ne sont représentés dans aucune conscience et qui sont cependant nécessaires pour comprendre ceux qui sont réellement perçus, devient alors parfaitement intelligible; la conscience pure, conçue comme une simple possibilité, devient une hypothèse vraisemblable. Kant objecterait sans doute que si l'ordre et les lois des phéno-

mènes sont rapportés à la chose en soi, on ne conçoit plus la possibilité de ces affirmations *a priori* qu'implique la science. Mais nous avons déjà montré que la science n'a point besoin d'un *a priori* absolu, qu'un *a priori* relatif lui suffit. L'astronomie peut être aujourd'hui considérée comme *a priori* parce qu'elle repose tout entière sur la loi de l'attraction universelle; mais cette loi elle-même a son origine dans l'expérience. De même la permanence de la substance, la succession réglée des phénomènes suivant la loi de la cause et de l'effet, la réciprocité d'action et de réaction de toutes les substances qui sont dans le monde, et d'une manière générale le principe de l'universelle intelligibilité, sont des postulats que l'expérience même a suggérés à la science, et que celle-ci est en droit d'admettre jusqu'à preuve du contraire, au même titre que le postulat d'Euclide. La possibilité de la science est compatible avec l'Empirisme tout aussi bien qu'avec la doctrine adverse. La science existe en fait; et quand bien même les catégories et les principes directeurs de la connaissance auraient leur origine dans l'expérience, elle n'en conserverait pas moins sa valeur, jusqu'au jour où l'expérience elle-même cesserait de se conformer aux lois qu'elle a jusqu'ici suivies. Qu'un tel accident ne puisse jamais arriver, c'est ce qu'aucune doctrine, et la doctrine dualiste du sujet et de la chose en soi moins que toute autre, ne saurait garantir.

Quelque différentes que soient en fait les doctrines de Kant et de Herbart, on voit cependant comment la conciliation serait jusqu'à un certain point possible. En tant que la nature et dans la nature les consciences individuelles peuvent être considérées comme l'œuvre de l'entendement pur, on conçoit la possibilité d'appliquer à la formation de la conscience empirique la psychologie de

Herbart; et d'autre part, en tant que la chose en soi a une existence réelle, on conçoit que ses lois propres puissent être en définitive la raison des lois mêmes de l'entendement, la conscience pure n'étant qu'une hypothèse provisoire. Il y a à coup sûr transformation de la Critique; mais cette transformation est naturelle et légitime tout aussi bien que celle que lui fait subir l'Idéalisme absolu de Fichte.

CHAPITRE V

LE MOI

A la doctrine des catégories chez Kant se rattache étroitement la théorie du Moi. En effet cette liaison de la diversité donnée dans l'intuition sensible que les catégories sont destinées à établir suppose une unité plus haute que celle des catégories qui n'est elle-même possible que par elle [1] : c'est l'unité transcendantale de la conscience. Toutes les représentations, objets d'une perception réelle ou simplement possible, dont l'ensemble constitue ce que nous appelons la nature, doivent appartenir à une seule et même conscience, et le principe qui en fait la liaison, c'est le Moi, s'exprimant par le « je pense » qui doit pouvoir accompagner toutes mes représentations (Das Ich denke muss alle meinen Vorstellungen begleiten können). [2] Ce Moi, comme représentation simple (als einfache Vorstellung), d'où toute diversité est absente, ne peut être l'objet d'une intuition sensible qui suppose nécessairement une multiplicité donnée; il

1. Kant, *Krit. der R. V. : Trans. Log.*, § XV.
2. *Ibid.*, § XVI.

est l'objet de l'apperception pure, que l'on peut appeler aussi apperception primitive, « parce qu'elle est en cette conscience de soi-même qui, en donnant naissance à la représentation « je pense » qui doit pouvoir accompagner toutes les autres représentations, ne peut plus être elle-même accompagnée d'aucune autre [1] ». Il constitue avec le Moi empirique, tel qu'il est donné par le sens intime, un seul et même Moi, et cependant il ne lui est pas identique [2] : il en diffère en ce qu'il est le principe de l'unité synthétique et de la liaison universelle des représentations, alors que le Moi empirique suppose cette synthèse préalable et n'est lui-même possible que par elle. Est-il le même pour tous les hommes? Kant ne le dit nulle part expressément non plus qu'il ne parle jamais en propres termes d'un entendement humain universel. Cependant c'est un seul et même entendement qui chez tous les hommes procède à l'élaboration de la nature, car autrement la nature représentée dans les diverses consciences individuelles ne serait pas la même, et la science deviendrait impossible; et comme le Moi est le principe de l'unité introduite par cet entendement, c'est aussi un seul et même Moi qui chez tous les hommes préside à la liaison des représentations, puisque aussi bien ce Moi est exempt de toutes les déterminations particulières qui sont nécessaires à la constitution du Moi empirique. Les différents Moi empiriques ne sont au fond que le même Moi diversement déterminé; et c'est ce qui explique qu'en un sens le Moi empirique soit différent du Moi pur, bien qu'en un autre sens il ne constitue avec lui qu'un seul et même Moi.

Ce Moi pur de la Critique est incontestablement l'ana-

1. *Krit. der R. V. : Trans. Log.*, § XVI.
2. *Ibid.*, § XXIV.

logue et l'origine du Moi absolu de la *Wissenschaftslehre*, de même que l'apperception pure est l'analogue et l'origine de l'intuition intellectuelle de Fichte. Cependant il faut reconnaître que sur ce point la pensée de Kant est loin d'avoir toute la précision de celle de son successeur; et Herbart pourra reprocher non sans quelque raison à l'auteur de la Critique de n'avoir pas suffisamment approfondi la question du Moi, et de n'en avoir pas déterminé le concept avec assez de netteté. « On ne saurait admettre, dit-il, que Kant se soit fait une exacte idée du Moi » (Es kann nicht gegeben worden dass Kant den Begriff des Ich richtig gefasst habe [1]). Et ailleurs : « Kant qui se donne tant de peine pour expliquer les diverses sortes de liaisons par lesquelles la multiplicité donnée dans l'intuition est ramenée à l'unité des objets, passe au contraire avec une extraordinaire précipitation sur ce « je pense » qui doit pouvoir accompagner toutes nos représentations » (Er ist zur aussersten Vorschnelligkeit freigebig mit dem Ich denke, welcher, wie er sagt, alle unseren Vorstellungen begleiten können müsse [2]). Pourquoi donc en fait ne les accompagne-t-il pas toutes? Et pourquoi, dans quelles conditions, suivant quelles lois accompagne-t-il réellement celles-ci plutôt que celles-là? Voilà ce qu'il aurait été intéressant de connaître, et ce que l'auteur néglige de nous faire savoir. En quoi, d'autre part, consiste l'essence du Moi d'après Kant? Est-il pour lui comme pour Fichte l'identité du sujet et de l'objet? C'est ce qu'il est impossible d'apercevoir clairement.

La première de ces questions se rattache à ce qu'il y a de vraiment inintelligible dans la doctrine de Kant,

1. *Psych. als Wiss.*, § 20, S. W., t. V, p. 251.
2. *Ibid.*, § 119, S. W., t. VI, p. 156.

ces phénomènes objets d'une perception simplement possible, ces représentations qui ne sont représentées nulle part, mais qui sont seulement susceptibles de l'être. Pour nous en tenir à la seconde, sans revenir sur un point précédemment traité, il ne semble pas que le Moi de la Critique puisse être considéré comme l'identité du sujet et de l'objet. En effet le sujet ne nous est jamais donné comme objet. D'une part, en ce qui concerne le Moi empirique, je me connais par le sens intime tel que je suis intérieurement affecté et non pas tel que je suis réellement (was die innere Anschauung betrifft, wir unser eigenes Subject nur als Erscheinung, nicht aber nach dem was es an sich selbst ist, erkennen [1]). Et d'autre part, en ce qui concerne le Moi pur, « dans la synthèse de la diversité des représentations en général, je ne me connais ni comme je m'apparais, ni comme je suis réellement, mais j'ai seulement conscience que je suis » (nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur dass ich bin [2]).

Si Fichte peut voir dans le Moi l'identité du sujet et de l'objet, c'est parce qu'il identifie le sujet transcendantal de Kant avec le Moi lui-même, et en fait l'objet d'une intuition intellectuelle, d'une connaissance adéquate, absolue. Mais pour l'auteur de la Critique il n'existe point, chez l'homme du moins, d'intuition intellectuelle; la représentation du Moi est une pensée, non une intuition (diese Vorstellung ist ein Denken, nicht ein Anschauen) : elle est donc une forme vide et non point une connaissance.

Toutefois, si l'on ne peut considérer le Moi pur de Kant comme l'identité du sujet et de l'objet, on voit que

1. Kant, *Krit. der R. V.*, § XXIV; S. W., III, p. 129.
2. *Ibid.*, § XXV; S. W., III, p. 130.

cela tient uniquement au sens transcendantal dans lequel l'auteur de la Critique prend le mot sujet. Si au contraire on entend uniquement par sujet, comme le fait Herbart, le sujet psychologique, on peut dire que ce sujet est identique à l'objet dans la représentation du Moi pur, et que par conséquent ce Moi est l'identité du sujet et de l'objet. La doctrine de Kant présente même dès lors une singulière analogie avec celle de Herbart. En effet, pour l'un comme pour l'autre la représentation du Moi est une pensée vide et sans objet réel; pour l'un comme pour l'autre l'unité et l'identité du Moi sont purement formelles. Mais cette analogie ne doit point nous faire oublier les différences. Pour Kant le Moi pur est réellement le même pour tous les hommes; son universalité est transcendantale; il est universel, pourrait-on dire, à la manière des Idées platoniciennes. Pour Herbart au contraire le Moi sujet-objet n'a qu'une universalité purement logique, il est universel à la manière des concepts. Pour Kant le Moi pur préexiste au Moi empirique, car il est le principe de la liaison des représentations à laquelle celui-ci doit sa naissance. Pour Herbart au contraire le Moi individuel préexiste au Moi sujet-objet, car celui-ci est obtenu par abstraction, grâce à l'élimination de toutes les déterminations particulières du Moi individuel. Pour le premier le Moi pur objet de l'apperception primitive, ce principe le plus élevé de toute la connaissance humaine (der oberste Grundsatz im ganzen menschlichen Erkenntniss)[1] a une importance que ne saurait avoir chez le second le Moi sujet-objet, dont les contradictions ont été cependant le point de départ de toutes ses investigations. Chez Herbart ce qui sert à expliquer la liaison universelle et l'unité syn-

1. Kant, *Krit. der Reinen Vernunft*, § XVI; S. W., III, p. 117.

thétique des représentations, ce n'est plus le Moi, qui en est au contraire le résultat ultérieur, mais l'âme elle-même par l'unité de sa nature simple, qui de toutes les représentations ne ferait qu'une seule et même représentation, si le mécanisme psychique, grâce au phénomène de l'arrêt, n'introduisait la multiplicité nécessaire à l'œuvre de la connaissance.

Cette simplicité de l'âme constitue, d'après l'auteur de la Métaphysique, un principe d'unité bien supérieur au Moi de Kant; car le « je pense » qui doit pouvoir accompagner toutes nos représentations explique bien l'unité de la connaissance et du monde phénoménal, mais non pas l'unité même de l'esprit qui demeure inintelligible. Les diverses facultés du sujet forment un faisceau sans aucun lien d'éléments hétérogènes et ennemis : la sensibilité s'oppose à l'entendement, l'entendement à la raison, la raison spéculative à la raison pratique sans qu'il soit possible de comprendre comment ces diverses facultés peuvent agir de concert et concourir à l'œuvre de la connaissance [1]. Jamais critique ne fut plus juste; et, comme le remarque Herbart, les successeurs de Kant durent consacrer tous leurs efforts à réunir ce qu'il avait si arbitrairement et si inconsidérément séparé. C'est ainsi que Fichte chercha à déduire du Moi lui-même, considéré comme une activité essentielle, et non plus comme un principe formel d'unité, non seulement les catégories, mais encore l'espace, le temps et les diverses facultés. Chez Kant lui-même il n'y a manifestement qu'une manière de comprendre le jeu combiné et harmonieux de ces facultés, c'est d'en chercher la commune origine dans l'inconnaissable, dans le sujet transcendantal.

1. *Psych. als Wiss.*, § 20, S. W., t. V, p. 249.

Le sujet transcendantal est donc à cet égard chez l'auteur de la Critique l'analogue de ce qu'est l'âme chez l'auteur de la Métaphysique. Et la ressemblance ne se borne pas là : de même que le sujet transcendantal ne saurait être connu, de même l'âme aussi est inconnaissable dans la qualité simple qui constitue son essence. De même que l'âme n'est point en soi une intelligence, mais ne devient telle qu'accidentellement et dans des circonstances déterminées (unter Umständen) ; de même « l'objet transcendantal qui est le fondement de l'intuition interne, n'est pas un être pensant en soi, mais le principe à nous inconnu des phénomènes qui nous fournissent le concept empirique de la pensée » (das transcendentale Object, welches der inneren Anschauung zum Grunde liegt, ist nicht ein denkend Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen die den empirischen Begriff des Denkens an die Hand geben) [1]. Il y a cependant cette différence que Kant laisse le sujet transcendantal absolument indéterminé, jusqu'à ce que la Critique de la Raison pratique conduise à voir en lui la liberté, alors que Herbart, qui d'ailleurs nie la liberté transcendantale, détermine spéculativement, au moins dans une certaine mesure, le concept de l'âme en lui appliquant le principe de l'absolue position, en lui attribuant l'unité, l'identité, la substantialité.

En résumé, si nous négligeons les différences de détail, qui ne sont pas d'ailleurs sans importance, nous trouvons que le Moi individuel de Herbart correspond assez exactement au Moi empirique de Kant, le Moi sujet-objet au Moi pur, l'âme au sujet transcendantal. Sur ce point la métaphysique réaliste de Herbart se rapproche

1. Kant, *Kritik der Reiner Vernunft*, S. W., III, p. 604.

peut-être plus de la Critique que l'Idéalisme de Fichte qui en identifiant le sujet transcendantal avec le Moi pur, et en substituant à l'apperception pure, simple pensée, l'intuition intellectuelle, enlève à la doctrine son caractère distinctif de relativisme, et la transforme en un dogmatisme aussi téméraire et aussi absolu que celui que Kant avait surtout à cœur de renverser.



CHAPITRE VI

LA NATURE. — LA FINALITÉ ET DIEU

I

Passer à l'étude du monde ce n'est point sortir du Moi dans la philosophie kantienne, puisque le monde n'existe que dans et par la conscience, et que l'unité de l'une fait aussi l'unité de l'autre, puisque des lois de l'entendement dérivent les lois des phénomènes. Quant à la chose en soi, elle ne joue dans l'élaboration de la nature qu'un rôle absolument passif, et le mieux est de n'en pas parler puisque aussi bien on n'en saurait rien dire. Chez Herbart au contraire le monde, bien qu'il n'existe en tant que tel que dans le sujet qui se le représente, a cependant son fondement dans une réalité distincte dont il est la traduction phénoménale, et les lois que l'esprit s'applique à découvrir ne sont que l'expression des rapports qui existent pour toute pensée entre les êtres simples. Aussi Herbart se préoccupe-t-il de résoudre les antinomies kantiennes, les antinomies mathématiques aussi bien que les antinomies dynamiques. En ce qui concerne la première, il déclare d'une part que le monde est limité dans l'espace, bien que cependant il n'ait point de limites fixes et déterminées, parce que le nombre des êtres simples

quelque grand qu'il soit ne saurait être infini; et d'autre part que le monde n'a point eu de commencement, quoique la somme du phénomène réel (das wirkliche Geschehen) soit finie. A la seconde antinomie il applique plus expressément encore la distinction dont Kant lui-même fait usage en ce qui concerne les antinomies dynamiques; il distingue entre le point de vue phénoménal et le point de vue métaphysique qui correspond au point de vue nouménal chez Kant. Considérée comme phénomène, la matière est divisible à l'infini aussi bien que l'espace qu'elle occupe, sans que cette divisibilité et les contradictions qu'elle implique aient quelque chose de choquant, car il ne s'agit pas ici de la réalité; au contraire, si l'on se place au point de vue métaphysique, les êtres simples qui donnent naissance à la représentation d'un objet matériel ne forment point un tout continu et leur nombre est toujours limité. Mais Kant n'eût-il pas dû établir lui-même cette distinction pour les antinomies mathématiques aussi bien que pour les antinomies dynamiques? N'eût-il pas dû reconnaître que la matière considérée comme phénomène doit nécessairement participer au caractère de divisibilité qu'il attribue à l'espace? Et n'eût-il pas dû admettre expressément au moins la possibilité pour la réalité qui sert de fondement à la matière de consister dans des éléments simples? Cette possibilité, il l'avoue à vrai dire lorsque dans sa première exposition du Paralogisme de la Raison pure, il déclare que l'on peut bien supposer du substratum de la matière « qu'il est simple en soi, quoique par la manière dont il affecte nos sens, il produise en nous l'intuition de l'étendu et par conséquent du composé [1] ».

1. Mithin kann ich von diesem (Substratum) wohl annehmen dass es an sich einfach sei, ob es zwar in der Art wie es unsere Sinne afficirt,

En ce qui concerne les antinomies dynamiques, ce sont les antithèses que Herbart affirme formellement à l'exclusion des thèses. Il rejette en effet la liberté transcendantale aussi bien que le libre arbitre au sens ordinaire du mot, et ne reconnaît point la nécessité d'une cause première du monde. Les êtres simples existent par eux-mêmes, comme ils existent en eux-mêmes, et le mouvement dont ils sont animés est un mouvement originel, car un mouvement primitif n'est pas plus difficilement concevable que le repos. Mais il est à remarquer que pour Kant aussi ce sont les antithèses qui sont l'expression de la vérité tant que l'on reste au point de vue de la spéculation pure. C'est ailleurs que dans les antinomies mêmes qu'il faut chercher la principale opposition entre les deux doctrines.

Pour Kant l'unité du monde est nécessaire parce que le monde n'existe que dans la conscience et par l'entendement dont le principe suprême est celui de l'unité. Aussi non seulement tous les phénomènes sont liés suivant la loi nécessaire de la cause et de l'effet, non seulement le quantum de la substance demeure constant, mais encore toutes les substances qui constituent l'univers sont entre elles dans un rapport réciproque d'action et de réaction : dans l'univers de Kant comme dans celui de Leibniz tout est lié. Herbart n'admet point cette liaison universelle qui n'a point de fondement suffisant *a priori*, et que l'expérience est impuissante à établir ; car celle-ci s'arrête à ces faibles rayons de la pâle lumière que les mondes lointains nous envoient [1].

in uns die Anschauung des Ausgedehnten und mithin zusammengesetz ten hervorbringt (S. W., III, 592).

1. Nicht einmal für eine allgemeine Causalverbindung giebt es haltbare Gründe *a priori;* und die Erfahrung endigt hier bei dem schwachen Schimmer des Lichts welches entfernte Sonnen einander zuwenden *Lehrb. zur Psych.*, § 166).

Cette réserve de Herbart fait songer à celle de Stuart Mill, déclarant de son côté que le principe de causalité n'a d'application légitime que dans les limites de l'expérience. Elle est entièrement conforme aux principes de l'Empirisme qui ne prétend pas, comme la doctrine de Kant, imposer aux phénomènes les lois de l'esprit, mais qui, considérant simplement la science comme un fait, ne peut se croire autorisé à dépasser les bornes de l'expérience sur laquelle il repose. Aussi bien la science n'en demande pas davantage, et comme nous l'avons remarqué, elle est tout aussi compatible avec l'Empirisme qu'avec toute autre doctrine philosophique. Mais la métaphysique n'est pas la science : elle a le devoir de chercher à expliquer ce que celle-ci peut se contenter de constater à titre de fait ou d'admettre à titre de postulat. Chez Kant l'explication de l'ordre des choses est impliqué dans la théorie même de la connaissance; mais il n'en est pas de même chez Herbart. Étant une fois admis l'ordre qui préside aux arrangements des êtres simples, à leurs connexions et à leurs séparations successives, ainsi que la direction déterminée des mouvements primitifs qui en sont l'origine, on comprend sans peine que cet ordre extérieur des choses puisse déterminer par l'intermédiaire du mécanisme psychique si ingénieusement décrit par l'auteur de la *Psychologie comme science*, l'ordre intérieur des pensées qui en est en quelque sorte le reflet; mais d'où proviennent cette détermination des mouvements originels et ces arrangements des êtres simples, qui ne sauraient être attribués aux êtres simples eux-mêmes puisque ceux-ci sont par nature totalement indépendants les uns des autres? Herbart, qui a prétendu échapper aux difficultés de l'harmonie préétablie, n'a plus qu'une ressource possible : la finalité et Dieu. Pour

n'avoir pas voulu voir avec Kant dans l'entendement humain le principe de l'ordre des phénomènes, il est obligé de chercher ce principe dans l'entendement divin. Dieu est pour lui un postulat de la philosophie de la nature, et non plus seulement de la philosophie morale, comme chez l'auteur de la Critique. Mais avant de considérer les conceptions théologiques des deux philosophes, il nous faut examiner la manière particulière dont chacun d'eux envisage la finalité.

II

Sur ce point Kant se montre tour à tour fort réservé dans ses principes et extraordinairement hardi dans ses hypothèses finales. Au début la finalité est limitée par lui aux cas où le tout ne s'explique pas par les parties, mais où les parties au contraire ne semblent trouver leur explication que dans l'idée du tout, c'est-à-dire à l'organisation et à la vie. Encore n'affirme-t-il pas que dans ces cas particuliers les parties aient réellement été faites pour le tout, mais seulement que cette hypothèse est la seule qui puisse subjectivement nous satisfaire. Le principe de finalité est pour lui, non un principe constitutif (constitutiv) à la façon du principe de causalité, sans lequel la nature ne saurait exister, et la conscience même serait impossible, mais un principe simplement régulateur (regulativ); le jugement téléologique est un jugement de réflexion subjective (reflectirend), et non un jugement qui ait une valeur déterminante (bestimmend) : il ne peut servir qu'à interpréter subjectivement une nature préalablement donnée.

Mais Kant ne tarde pas à élargir le domaine de la fina-

lité : la nature entière peut être considérée comme un tout dont l'idée est nécessaire pour expliquer les parties : le principe du jugement téléologique est donc appliqué aux choses considérées dans leur ensemble et la finalité devient un principe d'explication universelle, quoique l'auteur continue à ne lui attribuer qu'une valeur purement subjective. Bien plus, malgré son caractère subjectif, le mode d'explication téléologique est scientifiquement aussi légitime et non moins utile dans la pratique que le mode d'explication mécaniste. « Il est absolument indispensable, dit Kant, de supposer à la nature le concept d'une fin, quand on veut étudier ses productions organisées par une observation suivie [1]. » Le mécanisme et la finalité doivent donc être employés concurremment dans l'investigation de la nature, bien qu'il ne faille jamais mêler et confondre ces deux modes d'explication. Sans doute l'explication mécaniste des choses doit être en principe poussée aussi loin que possible; mais il est des limites qu'elle ne saurait dépasser, et au delà desquelles l'explication téléologique s'impose nécessairement. « On ne peut espérer qu'un jour viendra où quelque nouveau Newton pourra expliquer la production d'un brin d'herbe par des lois naturelles [2]. » Descartes a pu dire : donnez-moi de la matière et du mouvement et je ferai le monde; mais cela n'est vrai que sous certaines conditions et dans certaines limites. Nul ne saurait dire : donnez-moi de la matière et du mouvement et je ferai une chenille. Et en admettant que tous les êtres vivants puissent être dérivés d'un organisme primitif, lui-même né de la terre suivant les principes du mécanisme, hypothèse qui n'a rien d'invraisemblable, l'idée d'une finalité

1. *Critique du Jugement* (trad. Barni), § 74, II, p. 72.
2. *Ibid.*, § 74, II, p. 77. Cf. § 76, II, p. 95.

de la nature rendant possible ce développement progressif des espèces végétales et animales ne saurait être écartée [1]. En définitive, pour Kant comme pour Leibniz le mécanisme doit être subordonné à la finalité.

Il faut donc un fondement commun du mécanisme et de la finalité : ce fondement ne peut être cherché que « dans le principe supra-sensible qui doit être placé sous la nature considérée comme phénomène [2] »; c'est-à-dire que ce principe supra-sensible doit être tel qu'il rende possible à la fois le mécanisme et la finalité, l'application des règles de l'entendement et de celles du jugement. Seulement la science de la nature qui a le droit et le devoir de recourir à la finalité, et même de lui subordonner le mécanisme pour expliquer le monde, n'est pas autorisée par elle-même à faire de cette finalité une finalité intentionnelle; la preuve physico-théologique n'a pas en réalité dans la science le fondement solide qu'elle s'imagine y trouver. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que notre esprit, à nous autres hommes, est ainsi fait qu'il ne peut comprendre l'ordre de la nature que dans l'hypothèse d'un entendement créateur, d'un entendement architectonique agissant d'après des fins.

Les plus célèbres d'entre les disciples de Kant, réunissant et confondant ce que le maître avait expressément séparé, ont vu dans le sujet lui-même, devenu pour eux l'unique chose en soi, « ce principe supra-sensible qui doit être placé sous la nature considérée comme phé-

1. *Critique du Jugement*, § 79, p. 111 et suiv. Ce passage de la *Critique du Jugement* présente un réel intérêt. Il prouve d'abord que les théories transformistes étaient déjà courantes dès 1690; et il montre en outre l'audace spéculative du philosophe qui, avant notre grand Laplace, avait le premier imaginé l'hypothèse de la nébuleuse primitive. Moins audacieux que Kant, Herbart repoussera formellement les théories que son prédécesseur avait accueillies avec une faveur marquée un demi-siècle auparavant.

2. *Ibid.*, § 77.

nomène », comme fondement commun du mécanisme et de la finalité; et en même temps cet entendement architectonique, qui ne pense pas seulement la nature, mais qui la crée en la pensant. Cette interprétation formellement panthéistique de la doctrine kantienne, qu'un certain nombre de textes sembleraient pouvoir jusqu'à un certain point justifier, ne serait pourtant pas conforme à l'esprit général de la Critique de la Raison pure, et surtout à la Critique de la Raison pratique, qui affirme la personnalité humaine avec la liberté transcendantale, et admet à titre de postulat la personnalité divine. Toutefois la Critique de la Raison pratique et la Critique du Jugement impliquent incontestablement une transformation plus ou moins consciente, plus ou moins préméditée de la doctrine. L'ordre des phénomènes n'est plus rapporté à l'entendement humain, soit individuel, soit universel, mais à un entendement supérieur : l'entendement humain n'a plus à créer mais seulement à retrouver les lois de la nature, ce qui explique que la découverte des lois particulières suppose l'intervention de l'expérience. La Critique de la Raison pure n'apparaît plus alors que comme une œuvre préparatoire : elle a servi à fonder la légitimité de la science et « à déblayer le terrain sur lequel devait s'élever le magnifique édifice de la Morale ». Mais ses plus importantes conclusions subsistent néanmoins : la nature n'existe toujours qu'à titre de phénomène; elle est toujours l'œuvre de l'entendement et demeure comme telle scientifiquement connaissable; la chose en soi subsiste : ce sont les divers sujets individuels et libres, de qui les lois générales de l'entendement reçoivent leurs déterminations particulières. Mais un élément nouveau est introduit : non seulement la nature est soumise au mécanisme comme œuvre de l'entende-

ment, mais son mécanisme même est subordonné à la finalité comme œuvre d'un entendement qui, en tenant compte des libertés individuelles, s'est proposé comme fin suprême (Endzweck) le triomphe de la moralité.

Dès lors il n'y a plus bien loin de Kant à Herbart et le plus réservé des deux n'est pas le critique, mais le métaphysicien. De même que Kant déclare d'abord que la finalité est l'objet du jugement réfléchissant et n'est à ce point de vue que pour l'esprit qui la pense, de même Herbart reconnaît aussi qu'elle n'existe en un sens que pour l'observateur, comme la beauté. « Die Zweckmässigkeit wie die Schönheit existirt nur für den Beschauer [1]. » Il s'élève sans doute contre ceux qui prétendent que la sagesse et l'ordre sont placés par l'esprit dans les choses, bien loin d'en être tirés, en faisant remarquer que si la finalité était une forme originelle de l'esprit, elle devrait être également appliquée à tout et par tous, alors qu'elle n'est manifeste que dans quelques cas particuliers, et que la conception finaliste du monde n'apparaît que relativement assez tard, avec Socrate, dans l'histoire de la philosophie [2]. Mais en réalité cette critique porte beaucoup moins contre Kant lui-même que contre quelques-uns de ses interprètes, car à vrai dire la finalité de la nature pour Kant ne provient pas de l'esprit humain, mais a son principe dans cet entendement supérieur, architectonique, qui est Dieu; et s'il affirme d'autre part que le principe de finalité est une forme originelle de l'esprit humain, il entend uniquement par là que notre esprit est ainsi fait, qu'il ne peut s'expliquer autrement que par la finalité l'ordre des choses et particulièrement la production des organismes. Au fond Herbart ne dit pas

1. *Psych. als Wiss.*, § 154, S. W., t. VI, p. 392.
2. *Einleit.*, § 155, p. 276.

autre chose : il est seulement conduit par sa théorie même de la connaissance et par sa conception particulière de la réalité, à attribuer aux conclusions théologiques que l'on peut tirer de l'ordre qui règne dans la nature sensible, indépendamment de toute considération d'ordre pratique, une valeur plus grande que Kant ne saurait le faire. Mais pour lui aussi toutefois cette conception que « les choses n'aboutissent pas seulement à une fin, mais ont leur origine dans une fin qui a été pensée, voulue et réalisée par un esprit tout-puissant, ne peut être considérée que comme une hypothèse et ne saurait avoir la valeur d'une démonstration rigoureuse [1]. » En fait Herbart restreint beaucoup plus que son prédécesseur la portée du principe des causes finales; car pendant que ce dernier affirme la légitimité et l'utilité pratique de son application dans l'ordre purement scientifique, surtout en physiologie, il bannit absolument la finalité de la science proprement dite, il ne la fait intervenir que comme principe suprême d'explication, et pour permettre le passage de la science de la nature à la théologie.

III

Avec cette différence que Kant attribue une plus grande valeur à la finalité morale, Herbart à la finalité physique, les conceptions théologiques des deux philosophes présentent encore une remarquable analogie. Comme Kant, Herbart rejette l'argument ontologique, puisque, suivant lui, l'existence consistant dans l'absolue position ne saurait jamais être contenue dans aucun

1. *Einleit.*, § 155, rem. de la 2e édit., p. 277.

concept quel qu'il soit. Comme Kant encore, il rejette aussi l'argument cosmologique sous toutes ses formes, puisque dans sa doctrine les êtres réels existent par eux-mêmes, et que le mouvement dont ils sont animés est un mouvement primitif, originel, qui ne requiert aucune cause. Comme Kant il refuse à la raison humaine toute intuition de l'absolu; et c'est à la morale qu'il demande l'unique moyen de déterminer dans une certaine mesure le concept de la divinité, en dehors de la connaissance très imparfaite qui nous en est fournie par la preuve physico-théologique. Comme Kant enfin il considère Dieu bien plutôt comme le prince que comme le législateur de l'ordre moral. Il conçoit comme réalisés en lui les idéaux moraux que le jugement pratique dégage progressivement, la liberté interne, la perfection, l'amour, la justice, en un mot la sainteté; mais pour Kant aussi, Dieu n'est-il pas le Saint? Il voit en Dieu le créateur de la nature et des substances, mais non pas des êtres eux-mêmes; n'est-ce pas là également la pensée de Kant? La théorie du *mal radical* (das Radicalböse) dans la Critique ne peut guère se comprendre qu'autant que les individus ne dépendent pas de Dieu dans leur nature primitive, originelle, et que la puissance divine ne se manifeste que dans une organisation du monde des phénomènes qui permette l'avènement du souverain bien, l'harmonie finale de la vertu et du bonheur. Il est à remarquer cependant que cette conception d'un ordre naturel qui tendrait à établir progressivement l'accord entre la moralité et la nécessité n'est pas aussi formellement exprimé chez Herbart que chez Kant ou Leibniz : Herbart en effet n'est pas surtout un théologien comme Leibniz, ou un moraliste comme Kant, mais un pur métaphysicien.

CHAPITRE VII

LA MORALE ET LA LIBERTÉ

L'importance du rôle que les idées morales jouent chez Herbart aussi bien que chez Kant dans la détermination du concept de Dieu nous amène à jeter un rapide coup d'œil sur la philosophie pratique des deux penseurs. Ce qui frappe tout d'abord, c'est l'analogie de la conception fondamentale, la distinction que l'un et l'autre établissent entre le domaine de la pratique et celui de la spéculation. Il y a en effet deux choses dans la doctrine de Kant qui sont pour Herbart l'objet d'une approbation sans réserve et d'une constante admiration, la réduction de l'être à l'absolue position, la distinction de l'être (das Sein) et du devoir (das Sollen). Cette distinction de l'être et du devoir en particulier est pour l'auteur de la Métaphysique d'une importance capitale : elle assure à la pensée spéculative son indépendance, à la morale sa solidité et son absolue pureté. C'est pour l'avoir méconnue que tant de philosophes sont tombés dans les erreurs les plus funestes, soit en essayant de dériver ce qui est de ce qui doit être, comme Fichte, soit en voulant connaître ce qui doit être par ce qui est, comme Spinoza.

Il est certain que cette idée de fonder la morale indépendamment de toute considération d'ordre scientifique, métaphysique ou théologique est un des côtés les plus originaux et les plus caractéristiques de la philosophie kantienne; et rien n'égale l'intérêt de cette conception fondamentale si ce n'est la manière même dont Kant a exécuté son entreprise. Le bien n'est plus rapporté aux choses ou aux actes; il est l'attribut exclusif de la volonté : il n'y a de vraiment bon que la bonne volonté; et la bonne volonté, c'est celle qui agit exclusivement d'après l'idée du devoir, sous l'empire de la loi morale, loi universelle, immuable, absolue, le plus beau spectacle que l'homme ait à contempler au dedans de lui-même, l'objet de la constante et profonde admiration du penseur. Les multiples prétentions de l'égoïsme sont repoussées; et ce Protée insaisissable se trouve dévoilé et confondu sous toutes les formes qu'il est si habile à revêtir. Toute trace d'Eudémonisme est bannie de la morale, et le devoir apparaît enfin dans son absolue pureté.

Herbart est pleinement d'accord avec Kant non seulement sur la distinction radicale qu'il convient d'établir entre la spéculation et la pratique, entre le domaine de l'idéal et celui du réel, mais encore sur la nécessité de fermer résolument l'éthique à toute intrusion de l'Eudémonisme, et de placer la valeur de la volonté morale non dans le but qu'elle se propose mais dans la forme même du vouloir. Ce n'est pas à dire cependant que dans la morale kantienne il admire tout sans réserves, et admette tout sans restrictions. La formule de l'impératif catégorique : « Agis de manière que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle », lui paraît à la

fois dangereuse et insuffisante. Elle est dangereuse parce qu'elle ouvre de nouveau l'accès dans la morale à cet Eudémonisme si énergiquement proscrit : elle semble légitimer en effet une volonté qui se proposerait pour but le bien de tous, le bonheur universel. Elle est insuffisante parce qu'elle manque de détermination précise et menace de conduire à un vain formalisme. L'autonomie de la volonté est pour Herbart chose inintelligible; il ne peut comprendre que la volonté se donne à elle-même sa loi; et la distinction établie par Kant entre la volonté supérieure et la volonté inférieure, entre la volonté conforme à la raison et la volonté capricieuse et désordonnée ne lui paraît pas pouvoir faire disparaître la contradiction. L'absolu, l'inconditionné ne doit pas être cherché dans la volonté elle-même, mais dans ce qui doit déterminer la volonté, et la bonne volonté n'en conserve pas moins tout son prix. La volonté doit recevoir sa détermination des jugements d'approbation (Gefallen) et de désapprobation (Missfallen) qui seuls ont une valeur absolue et une absolue nécessité. Ces jugements, Herbart les appelle jugements esthétiques (ästhetische Urtheile) parce que le beau comme le bien donnent lieu à de tels jugements; et en conséquence il fait de la morale une partie de l'esthétique, parce que pour lui, contrairement à Kant, le bien est une espèce dont le beau est le genre. Ce qui caractérise les jugements moraux et les distingue des autres jugements esthétiques, c'est qu'ils portent exclusivement sur la volonté elle-même; ce sont des rapports de volonté (Willensverhältnisse [1]).

De ces jugements Herbart dégage les Idéaux pratiques, à savoir : en premier lieu l'Idée de la liberté intérieure

1. *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, § 89.

(die innere Freiheit) qui consiste essentiellement dans la conformité de la volonté avec le jugement qui s'impose à l'entendement (die Einstimmung zwischen dem Willen und der über ihn ergehenden Beurtheilung überhaupt)[1]. Puis viennent les idées de la perfection (die Vollkommenheit); de la bienveillance (das Wohlwollen) qui exige l'amour (die Liebe); enfin du droit (das Recht) et de l'équité ou rémunération (Billigkeit oder Vergeltung)[2]. Ce sont ces idéaux pratiques que Herbart substitue à l'impératif catégorique de Kant. Ils ne doivent point être subordonnés les uns aux autres, encore moins sacrifiés les uns aux autres, comme il arrive si souvent, tel s'élevant à une haute perfection intérieure mais sans avoir la bienveillance, pendant que tel autre ne connaît que l'amour sans se soucier de la justice[3]; mais tous s'imposent également à la bonne volonté.

Ainsi Herbart, comme les anciens, fait reposer le devoir sur le bien, pendant que Kant fait reposer le bien sur le devoir : en morale comme en métaphysique il repousse le principe même de la révolution que son prédécesseur avait cru devoir accomplir; et proclame que le bien pour la volonté comme le vrai pour l'intelligence consistent à se régler sur les rapports objectifs, non à imposer leurs propres lois aux choses. Le point de vue de Herbart est donc diamétralement opposé à celui de Kant.

D'autre part Herbart cherche à tempérer et à adoucir le rigorisme excessif de son prédécesseur. « Celui, dit-il, qui s'efforce d'embrasser tous ensemble et de tenir également éveillés dans son âme les divers idéaux pratiques,

1. *Einleit.*, § 90.
2. *Ibid.*, § 91 et suiv.
3. *Ibid.*, § 95.

celui-là trouvera en eux cette douce suggestion dont Platon parle si souvent, au lieu de cette contrainte impérieuse, à laquelle on s'est tant habitué depuis l'impératif catégorique de Kant » (Wer aber dieselben (Ideale) aufzufassen und gleichmässig wach zu erhalten sich bemüht, der wird in ihnen diese sanfte Führung, von der Plato so oft redet, freilich aber nicht gewaltsame Nöthigung an die man sich seit Kant's kategorischem Imperativ so gewohnt hat [1]). En effet, exagérant le principe de la bonne volonté et du bien conçu dans la soumission absolue à la loi morale, Kant avait été conduit à opposer le devoir à l'inclination, et à faire consister la vertu dans la lutte. Schiller protestait déjà contre ce rigorisme excessif, et se demandait ce que deviennent dans une telle doctrine les vertus les plus aimables, comme l'amour et l'amitié. Il voulait à côté du sublime moral (das Sittlicherhabene) réserver une place pour le Beau moral (das Sittlichschöne) qui ne consiste plus dans l'effort, mais dans la sérénité d'une belle âme qui aime et fait naturellement le bien. Il recommandait en conséquence une culture esthétique de l'homme, mais seulement, il est vrai, comme une préparation (Vorstufe) à la culture morale. Ces considérations trouvent naturellement leur place dans la doctrine de Herbart pour laquelle le Bien n'est qu'une forme particulière du Beau. Il proclame le caractère esthétique et la beauté (die Schönheit) de la vertu, que Kant lui-même d'ailleurs aurait été assez porté à reconnaître, s'il n'avait craint de compromettre la dignité sévère du devoir en le rapprochant trop du beau et de l'attrait esthétique. Il déclare la morale kantienne pure et forte, mais trop étroite (einseitig) : tout

1. *Einleit.*, § 95, Anm.

entière dirigée vers l'action, elle ne tient pas assez compte de la noblesse des sentiments (die edle Gesinnung); elle a pour ainsi dire une teinte juridique (eine juridische Färbung) qui convient admirablement aux idées du droit et de l'équité, mais qui ôte à la bienveillance et au perfectionnement intérieur quelque chose de leur grâce et de leur fraîcheur.

Mais les divergences que nous venons de signaler ou bien sont de peu d'importance, ou tiennent elles-mêmes à une opposition fondamentale sur laquelle il convient maintenant de nous arrêter. On pourrait dire de la philosophie de Kant, comme Fichte l'affirme de sa propre doctrine, qu'elle est la philosophie de la liberté. La Critique du Jugement résout l'antinomie que les deux Critiques antérieures avaient semblé établir entre la liberté et la nécessité, en subordonnant la seconde à la première : la nécessité elle-même n'est plus que l'œuvre de la Liberté; les déterminations particulières des lois universelles de la nature ont leur principe dans les volontés libres. Or cette liberté qui finit par envahir la philosophie tout entière, c'est dans la morale qu'elle a sa racine et qu'elle puise le suc nourricier qui l'entretient. L'impératif catégorique qui n'est autre que la raison pratique, et qui, comme la raison dont parle Pascal, commande plus impérieusement qu'un maître, puisqu'en désobéissant à l'un on est malheureux, pendant qu'en désobéissant à l'autre on est coupable, ne commande ainsi qu'à qui peut obéir. La volonté ne s'impose une loi que parce qu'elle est libre de s'y conformer. Le « je dois » suppose le « je puis ». A la clarté supérieure de la raison pratique, l'homme nous apparaît donc comme libre en tant que noumène, quoique la raison spéculative nous le montre en tant que phénomènes soumis aux

lois de la plus inflexible nécessité. Au sein de la nature où tout s'enchaîne suivant le principe nécessaire de la cause et de l'effet, il est déterminé dans tous ses actes, mais la nature elle-même est (au moins dans ses déterminations particulières) l'œuvre de la liberté. Du caractère empirique de l'homme phénomène découle fatalement toute la série de ses actions comme de ses intentions; mais ce caractère empirique de l'homme n'est que l'expression de son caractère intelligible, et celui-ci est lui-même le produit d'un choix volontaire et absolument libre : la causalité toute-puissante dans le monde des phénomènes n'a point accès dans le monde des noumènes. Kant a donc cru avoir trouvé le moyen de concilier la liberté du choix avec la détermination des actes, les exigences de la conscience avec celles de la connaissance, et son âme si profondément morale, mais si pénétrée des besoins de l'esprit scientifique, a dû ressentir après une telle découverte les plus grandes joies qu'il soit donné au penseur d'éprouver.

Mais cette solution originale, si séduisante pour les esprits aventureux et téméraires, ne pouvait satisfaire des penseurs moins enthousiastes et plus prudents; et Herbart en particulier refuse de suivre l'auteur de la Critique de la Raison pratique dans la voie que celui-ci avait si audacieusement ouverte. La théorie de la liberté transcendantale est pour lui, avec la doctrine des catégories, la plus grave erreur de la philosophie kantienne. D'abord le concept même de la liberté transcendantale, comme en général celui de la détermination spontanée (die Selbstbestimmung) est un concept éminemment contradictoire. En effet le déterminant doit être ici identique au déterminé, ce qui constitue une première contradiction. En outre le déterminant doit être lui-même déter-

miné à se déterminer; cette détermination en suppose une autre et ainsi de suite à l'infini [1]. Il est vrai que Kant place la liberté dans un monde où notre raison ne peut pénétrer, et où nos concepts théoriques cessent d'avoir leur application légitime. Sa liberté transcendantale n'est plus même la détermination spontanée, mais l'absolue indétermination (der Indeterminismus). Mais une telle conception, spéculativement inintelligible, détruit au point de vue pratique la morale, bien loin de pouvoir la fonder.

Si le choix de l'homme-noumène est absolument indéterminé, il doit être indépendant de la considération du Bien et du Droit (die intelligible Entschliessung kängt nicht ab von der Einsicht in das Gute und Rechte [2]); il est arbitraire et ne saurait dès lors avoir aucune valeur morale. Et en effet le choix volontaire d'une vie de désordre et de folie est incompréhensible de la part d'une volonté soustraite à toute influence sensible; et si l'on suppose des volontés originellement perverses, comme semble en témoigner la conception du mal radical (das Radicalböse), le fatalisme, que l'on avait cru bannir, reparaît plus puissant que jamais. « La doctrine de la Liberté transcendantale, dit Herbart, n'est au fond que le Fatalisme » (Die kantische Freiheitslehre dem Fatalismus gleich gilt [3]). Par elle les peines correctives perdent leur raison d'être; tout progrès moral, toute amélioration collective ou individuelle devient impossible : « ce que l'homme est une fois, il l'est toujours; ce que la société humaine, voire même la société de tous les êtres raisonnables est actuellement, elle le demeure tou-

1. *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, § 128, p. 200.
2. *Ibid.*, § 130, p. 212.
3. *Ibid.*, § 17, p. 59.

jours » (wie der Mensch einmal ist, so ist er immer; wie das ganze Geschlecht der Menschen und aller Vernunftwesen überhaupt jetzt ist, so bleibt es [1]). Le monde phénoménal n'est plus qu'une ridicule fantasmagorie, la vie une absurdité, puisqu'elle ne peut rien changer, rien améliorer. Que venez-vous donc parler de devoir, de morale, d'éducation? Et quelle contradiction, pourrait-on ajouter, que cette conception d'une série de vies, dans lesquelles la volonté va sans cesse se perfectionnant et se rapprochant par la vertu de la Sainteté! Il faut bien reconnaître avec Herbart, que cette théorie kantienne de la liberté transcendantale, spéculativement inintelligible, pratiquement immorale, est une pure folie (Thorheit), une suprême extravagance qui ne répond ni aux conditions de la réalité, ni aux exigences de la conscience.

Mais à cette liberté transcendantale, Herbart que va-t-il substituer? Il ne saurait admettre davantage le libre arbitre ordinaire dont le concept implique également contradiction. Dans l'hypothèse de la liberté d'indétermination, chaque décision, chaque acte de volonté est conçu comme s'il était seul, sans relation avec ceux qui l'ont précédé comme avec ceux qui le suivront. Il n'y a plus de caractère : celui qui hier était le meilleur, peut aujourd'hui devenir le pire [2].

La doctrine de Herbart est un mécanisme psychologique fondé sur un mécanisme métaphysique : dans une telle doctrine il ne saurait y avoir de place que pour le déterminisme. La volonté n'est ici qu'une forme particulière du désir, un désir réfléchi, délibéré, et dont la réalisation est conçue comme possible (ein Begehren ver-

1. *Einleit.*, § 130, p. 212.
2. *Ibid.*

bunden mit der Voraussetzung der Erfüllung[1]). Or le désir lui-même est lié aux représentations; il est une manière d'être des représentations (ein Zustand der Vorstellungen) et est par conséquent absolument déterminé. Toutefois le désir et surtout ce désir réfléchi et délibéré qu'est la volonté ne dépend pas toujours et exclusivement de la nature particulière du représenté, mais encore et surtout de la masse des représentations antérieures qui constituent ce que l'on appelle le caractère (es keineswegs immer von der Beschaffenheit des Vorgestellten, sondern weit mehr von der Construction der Vorstellungsmassen abhängt[2]). De la sorte la vie de l'individu est vraiment une, et l'on pourrait dire, au moins jusqu'à un certain point, avec Leibniz, que « le présent est chargé du passé et gros de l'avenir ». Mais la masse des représentations antérieures agit souvent à notre insu : aussi arrive-t-il fréquemment que l'homme veut en quelque sorte malgré lui, qu'il scinde sa propre personnalité, d'où l'illusion de la liberté; qu'il se commande, s'obéit ou se désobéit à lui-même, d'où l'illusion nouvelle de l'impératif catégorique. Pour qu'il arrive à se déterminer d'après des motifs, il faut déjà que la masse profonde des représentations ait acquis une certaine solidité : c'est, dit Herbart, « un signe de santé intellectuelle » (Ein Zeichen der geistigen Gesundheit); mais se déterminer d'après les meilleurs motifs, c'est la condition même de la moralité (Bedingung der Sittlichkeit). C'est qu'alors la masse des représentations a atteint un parfait état d'équilibre : l'universel s'est dégagé des déterminations particulières et accidentelles; les idéaux moraux apparaissent dans leur absolue pureté et déterminent la volonté. C'est justement dans la con-

1. *Lehrbuch zur Psychologie*, § 107.
2. *Ibid.*, § 129, Anm. 2, p. 205.

formité de la volonté avec les idéaux moraux que consiste la liberté interne, ou liberté de perfection. Mais les plus nobles déterminations seraient sans aucune valeur, si l'homme pouvait dire : je veux le bien, non parce qu'il est le bien, mais parce qu'il me plaît ainsi (die edelsten Entschliessungen würden werthlos sein, wenn der Mensch sagen konnte : ich will das Gute, aber nicht weil es gut ist, sondern weil es mir eben so beliebt)[1].

Cette théorie de la liberté n'est pas sans analogie avec celle de Leibniz : elle en diffère cependant en ce que la conduite de l'homme n'est pas tout entière prédéterminée dans la qualité de l'être simple, comme elle l'est dans l'essence de la monade. Bien qu'il faille tenir compte dans une certaine mesure de cette qualité essentielle de l'être simple qui doit influer plus ou moins sur la nature particulière des représentations, comme aussi de la constitution propre de l'organisme, toutefois le rôle prépondérant dans la formation du caractère revient aux circonstances extérieures, au milieu, à l'éducation. C'est grâce à l'éducation que l'homme à travers les âges est susceptible d'arriver à un degré sans cesse plus élevé de culture morale comme de culture intellectuelle : c'est en effet grâce à l'expérience constante de l'humanité, dont les résultats se transmettent par le langage de génération en génération, que les idéaux pratiques sont de plus en plus nettement dégagés et que l'harmonie entre la volonté et ces idéaux peut arriver progressivement à s'établir. La doctrine de Herbart, pas plus que celle de Kant ou celle de Leibniz, n'offre peut-être pas de garantie suffisante pour la responsabilité; mais comme celle de Locke, elle présente cet avantage d'être éminemment favorable

1. *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, § 129, Anm. 2, p. 205.

au principe de l'amélioration individuelle ou collective et ce qu'on peut lui reprocher, c'est peut-être justement d'avoir exagéré le rôle et la puissance de l'éducation, et de n'avoir pas tenu compte, au moins dans une mesure suffisante, des dispositions naturelles ou héréditaires de l'individu.

CHAPITRE VIII

RÉSUMÉ ET CONCLUSION

Et maintenant, après cette rapide revue comparative des systèmes de Kant et de Herbart dans leurs traits les plus essentiels, nous pouvons chercher à fournir une réponse à cette question si controversée en Allemagne : Herbart est-il kantien? Lui-même, comme nous l'avons vu, n'hésite pas à se proclamer disciple de Kant. Et cependant, lorsque, négligeant les détails particuliers qui présentent souvent de si remarquables analogies, on jette un coup d'œil d'ensemble sur les deux doctrines, ce qui frappe le plus c'est incontestablement leur opposition. Cette opposition est manifeste sur tous les points qui servent d'ordinaire à caractériser une doctrine : opposition sur la théorie de la connaissance, opposition sur la théorie de l'être, opposition sur la théorie de la liberté.

En ce qui concerne la théorie de la connaissance, Kant, sans revenir complètement au préjugé monstrueux des idées innées, semble cependant reconnaître des représentations et des concepts non seulement supérieurs, mais encore antérieurs à toute expérience, les formes de

la sensibilité, les catégories de l'entendement, le principe de finalité. Herbart est nettement et franchement empiriste ; il n'admet ni idées innées, ni formes *a priori* (equidem nego omnes formas insitas); et croit pouvoir faire dériver de la seule représentation, en vertu d'un mécanisme psychique dont il s'applique à déterminer exactement et mathématiquement les lois, les formes les plus générales de la connaissance, tout le contenu de l'esprit et l'esprit lui même. Toutefois il est juste de reconnaître que sous un certain point de vue, cette tentative de Herbart pour déterminer la genèse empirique des formes les plus générales de la connaissance n'est pas aussi incompatible qu'on pourrait le croire avec l'esprit de la Critique. Si l'on remarque que la déduction transcendantale des catégories et aussi des formes pures de la sensibilité (car Kant avoue que cette dernière déduction ne s'impose nécessairement qu'à l'occasion des Catégories) revient à établir que les concepts purs de l'entendement sont les conditions grâce auxquelles l'unité de la conscience et de l'apperception devient possible, que l'universalité et la nécessité de ces concepts sont surtout une universalité et une nécessité logiques; si l'on considère en outre la distinction établie par l'auteur entre la conscience pure et la conscience empirique, on conçoit la légitimité d'un effort pour expliquer psychologiquement la genèse des formes de la sensibilité et de l'entendement, et même de l'idée du Moi au sein de la conscience empirique, bien qu'à vrai dire Kant ait nié la possibilité d'une psychologie scientifique et déclaré parfaitement illusoire tout essai de déduction empirique des concepts purs de l'entendement. Toutefois l'opposition fondamentale n'en subsiste pas moins : pour Kant les choses doivent se régler sur l'esprit, alors que pour

Herbart l'esprit se règle sur les choses; pour le premier l'unité de la conscience suppose une synthèse primitive, *a priori*, pendant que pour le second toute synthèse de ce genre est inutile, et l'unité même de l'âme suffit pour expliquer cette unité de la conscience.

En ce qui concerne la théorie de l'être, Herbart se déclare nettement réaliste et ne songe guère à contester le caractère idéaliste de la doctrine kantienne. « Kant, dit-il, est devenu idéaliste malgré lui (Kant wurde Idealist wider seinen Willen)[1]; mais il est idéaliste ou du moins a mis incontestablement la philosophie sur la voie de l'idéalisme » (schon durch Kant war die Philosophie auf den Weg des Idealismus gerathen[2]). Mais toutefois deux choses sont à remarquer qui diminuent singulièrement la distance entre les deux philosophes. Kant est parti du réalisme, Herbart de l'idéalisme : aussi dans l'idéalisme du premier il subsiste, malgré tout, un certain fonds réaliste, et le réalisme du second présente fréquemment une teinte idéaliste parfaitement caractérisée. Il est inutile d'insister longuement sur le premier point : comme nous l'avons constaté Kant n'a jamais mis en doute l'existence de la chose en soi : il l'a au contraire formellement affirmée dans la première aussi bien que dans la seconde édition de la Critique de la Raison pure; et, à défaut de ses affirmations réitérées, la distinction même entre la sensibilité, faculté passive qui ne peut que recevoir une matière venue d'ailleurs, et l'entendement qui ne peut rien créer, mais ne peut qu'ordonner la matière qui lui est donnée dans l'intuition sensible, suffit à montrer que l'existence de la chose en soi est tout au moins un postulat nécessaire de la doctrine. Il y a plus, dans la pre-

1. *Psychologie als Wissenschaft*, Préface.
2. *Ibid.*, § 13.

mière édition même de la Critique, l'auteur émet cette hypothèse, considérée par lui comme très vraisemblable, que le substractum de ce phénomène que nous appelons corps « est simple en soi, quoique par la manière dont il affecte nos sens, il produise en nous l'intuition de l'étendu et par conséquent du composé » — « et que des pensées capables d'être représentées avec conscience par leur propre sens interne résident dans la substance à laquelle se rapporte l'étendue par rapport à notre propre sens externe. De cette manière ce qui est corporel sous un rapport serait en même temps sous un autre rapport un être pensant dont nous ne pouvons à la vérité percevoir les pensées dans le phénomène, mais bien cependant leurs signes [1]. » La Critique du Jugement vient confirmer en la précisant cette hypothèse de la Critique de la Raison pure, et ce substratum intelligible, conçu d'abord comme un être pensant, est en définitive déterminé comme un sujet libre. Toutefois le passage cité, aussi bien que l'interprétation qu'en fournit le jugement téléologique n'impliquent que la seule réalité d'un substratum intelligible de la forme humaine; en ce qui concerne la matière brute, les plantes et même les animaux, Kant demeure muet, et l'on est en droit de se demander si ce ne sont pas là pour lui de purs phénomènes auxquels ne correspond aucune réalité.

Quoi qu'il en soit, le postulat de la chose en soi donne à la philosophie de Kant un caractère semi-réaliste. Quant à la teinte idéaliste de la doctrine de Herbart, elle est manifeste partout, dans sa Psychologie comme dans sa Métaphysique, témoignant ainsi de l'influence profonde que Kant et Fichte ont exercée sur son esprit. Tout

1. Kant, *Critique de la Raison pure*, Paralogisme de la raison pure, 1re édit.

d'abord il avoue le caractère subjectif de notre connaissance. « C'est nous, dit-il, que nous voyons et que nous pensons partout et toujours, parce que nous voyons avec nos yeux et pensons avec notre esprit » (uns selbst schauen wir und denken wir in Alles hinein darum weil wir mit unseren Augen sehen und mit unserem Geiste denken [1]). Il se plaît à remarquer que moyennant certaines hypothèses, sa théorie sur la genèse de la forme d'espace pourrait trouver son application dans une doctrine idéaliste; et d'une manière plus générale, si l'on néglige la conception des êtres simples qui sont à l'origine de la représentation, comme la chose en soi de Kant à l'origine de la sensation, tout le mécanisme psychique est parfaitement conciliable avec l'idéalisme. Quant à la métaphysique générale, « elle ne devient réaliste, déclare Herbart, que par la réfutation de l'idéalisme » (die allgemeine Metaphysik wird realistisch erst durch die Widerlegung des Idealismus [2]). Et en effet « le penseur demeure toujours enfermé dans le cercle de ses représentations : il marche de représentation en représentation » (der Denker stets in seinem Vorstellungskreise eingeschlossen bleibt; er von Vorstellungen zu Vorstellungen schreitet [3]). Comme la philosophie tout entière, science de l'élaboration des concepts (Bearbeitung der Begriffe), la métaphysique générale qui en est une partie n'a proprement affaire qu'à des concepts. Or aucun concept n'implique en lui-même l'existence de son objet; l'existence ne consiste que dans l'absolue position. La pensée peut être déterminée à poser l'être; mais il n'existe cependant pour elle qu'autant qu'elle le pose, et Herbart va jusqu'à

1. *Psych. als Wiss. Einleit.*, S. W., t. V, p. 200.
2. *Ibid.*, § 153, S. W., t. VI, p. 391.
3. *Hauptpuncte der Metaphysik*, § 1.

reconnaître que son existence n'est en définitive qu'un objet de croyance [1].

L'influence idéaliste est encore parfaitement reconnaissable dans les théories de Herbart sur l'espace intelligible et le mouvement des êtres simples, à tel point que l'on est à chaque instant porté à s'abuser sur la véritable pensée de l'auteur. L'espace comme le mouvement ne sont que des objets de pensée (Gedankendinge); ils n'existent que pour le spectateur (nur für den Zuschauer); l'espace n'est qu'un filet, apport du spectateur, qu'il jette sur les êtres simples, et auxquels ceux-ci tendent continuellement à échapper, d'où l'apparence de leur mouvement [2]. Dans toute cette partie de la synéchologie, l'expression affecte souvent une forme si apparemment idéaliste qu'il est surtout difficile de la concilier avec le réalisme de l'auteur.

Et cependant Herbart est bien réaliste, de même que Kant est vraiment idéaliste : les considérations qui précèdent peuvent atténuer les différences entre les deux doctrines, mais non pas les faire disparaître entièrement. Comme Herbart lui-même le remarque avec sa précision ordinaire, « ce qui caractérise l'idéalisme c'est l'effort pour dériver l'être de l'acte, pendant que le véritable réalisme rattache l'acte aux qualités du réel » (den Idealismus characterisirt es, dass er das Sein aus dem Thun ableiten will; der wahre Realismus entwickelt das Thun aus den Qualitäten des Realen [3]). On ne saurait mieux marquer l'opposition qui existe au fond entre Kant et Herbart. Chez le second c'est l'être qui est primitif, l'être simple, identique, immuable; l'activité comme la pensée

1. Voir, liv. II, Théorie de l'Être.
2. Voir liv. I, chap. v.
3. *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, § 151, p. 287.

proviennent du conflit des êtres simples dans leur mutuelle opposition. Chez le premier au contraire ce qui est primitif, c'est l'activité et l'activité libre, d'où dérivent toute connaissance et toute existence. C'est en définitive la théorie de la liberté qui creuse un abîme entre Kant et Herbart : c'est en elle qu'il faut chercher le principe de la plupart des différences qui existent entre les deux doctrines.

Ces différences sont tellement importantes et tellement tranchées qu'on peut se sentir tout d'abord peu disposé à voir dans Herbart un kantien. Mais si pour décerner un certificat de kantisme, on exige une parfaite conformité de doctrines, qui donc à ce compte sera kantien? Fichte et Schelling ne méritent pas plus ce titre que Malebranche ou Spinoza celui de cartésien. Il ne faudra chercher les véritables kantiens, comme les véritables cartésiens, que chez les disciples secondaires et sans originalité, obscurs et timides commentateurs de la pensée du maître. Dira-t-on que ce qui caractérise le kantisme, c'est plus spécialement l'affirmation de la liberté transcendantale, ou la prétention de contraindre les choses à se régler sur l'esprit? On serait assurément plus près de la vérité; et cependant ce point de vue serait encore trop étroit. En réalité pour qu'un philosophe se rattache à une doctrine, il n'est nullement nécessaire qu'il en accepte tel ou tel dogme déterminé, si important soit-il; il suffit qu'il cultive et développe quelque germe qui s'y trouvait contenu. Lorsqu'une révolution a bouleversé la philosophie, pour qu'on puisse voir dans un penseur le partisan et non pas un adversaire de cette révolution, il n'est pas indispensable qu'il en admette tel ou tel principe; il suffit qu'il en reconnaisse l'importance et la nécessité. Or Herbart a bien vu que la Critique de Kant constituait une véritable révo-

lution : il admit la légitimité de cette révolution, et se déclara, sans hésiter, pour la philosophie nouvelle. Seulement pour lui elle consiste tout entière dans le renversement du concept dogmatique de l'être, et la partie essentielle de la Critique est la Dialectique transcendantale. Avant Kant l'être est trouvé soit dans le sujet lui-même par la conscience, soit dans le concept par la raison. « Je pense, dit Descartes, donc je suis. » — « L'existence nécessaire est contenue dans le concept de l'être parfait; donc l'être parfait existe nécessairement. » « Comment saurais-je ce que c'est qu'être, s'écrie de son côté Leibniz, si je n'étais moi-même un être? — La tendance à exister d'un possible est proportionnelle à la perfection de son essence; chez l'être absolument parfait la tendance à exister devient donc une existence réelle et nécessaire. » Voilà l'erreur commune à toute l'ancienne métaphysique, et dont le rejet permet seul de constituer une philosophie nouvelle. L'être ne saurait plus être l'objet d'une intuition quelle qu'elle soit : il ne peut être que conclu; il n'est plus en définitive qu'un objet de croyance, qu'une hypothèse.

Pour conclure, Herbart est kantien, autant que le lui permettent son génie propre et la tournure particulière de son esprit : il est kantien, comme Aristote est platonicien. Si un peintre entreprenait aujourd'hui de compléter l'œuvre de Raphaël, il ne devrait pas hésiter à placer Kant du côté de Platon, Herbart du côté d'Aristote. Le point de vue de Kant, comme de Platon, c'est celui de l'universel; le point de vue de Herbart, comme d'Aristote, c'est celui du particulier. Ce qui domine chez l'auteur de la Critique de la Raison pratique comme chez celui de la *République*, c'est l'esprit moral; ce qui domine chez l'auteur de la *Psychologie comme science*,

comme chez celui du Περὶ Ψυχῆς, c'est l'esprit scientifique. Ce qui caractérise les deux premiers c'est surtout l'élévation de la pensée et la grandeur des hypothèses; ce qui caractérise les deux autres, c'est principalement le souci de l'exactitude et la rigueur de la méthode.

L'éducation wolffienne et piétiste de Kant pèse sur lui de toute sa fâcheuse influence. Il est vraiment, comme on l'a très justement appelé, le dernier et le plus grand des scolastiques; et l'esprit scolastique se trahit de la manière la plus apparente dans sa tendance si constante et si fâcheuse à créer arbitrairement des cadres symétriques, et surtout à réaliser des abstractions. L'influence piétiste se manifeste d'autre part non seulement dans le rigorisme excessif de sa morale, mais encore dans sa tentative même pour faire reposer la métaphysique tout entière sur le fondement peu solide de l'obligation morale dont son âme était si profondément pénétrée. Herbart chez lequel cependant subsiste encore quelque chose du passé est incontestablement plus moderne. La Psychologie est son chef-d'œuvre et non pas la Métaphysique. C'est dans la Psychologie surtout qu'il devance son temps et prépare l'avenir. En négligeant ce qu'il peut y avoir de hasardeux et de contestable dans son effort pour appliquer le calcul aux phénomènes de l'ordre psychique, sa construction de l'espace et du temps, sa genèse de la notion de substance, de la notion de cause, de l'idée du Moi, mettent assurément en lumière, en même temps que la finesse et l'originalité de son esprit, sa vue claire des méthodes et des conditions de la science moderne. En métaphysique son génie n'a ni l'audace ni l'ampleur de celui de Kant; il n'a pas la vue aussi longue, ni le regard aussi perçant. Par exemple, sa prudence, trop voisine de la timidité, le conduit à repousser nette-

ment les hypothèses transformistes, si facilement compatibles cependant avec sa propre doctrine, alors que l'auteur de la Critique du Jugement n'hésite pas à les accueillir favorablement, peut-être, il est vrai, parce qu'il n'en aperçoit pas toutes les conséquences, difficilement conciliables avec la théorie de la raison et de la liberté transcendantale, qui creuse un abîme entre l'homme et le reste de la nature, et semble même tendre à réduire celle-ci à un pur phénomène, en concentrant toute la réalité dans la seule activité libre. Les hypothèses de la Critique du Jugement, souvent téméraires et aventureuses, sont toujours grandioses; celles de la métaphysique de Herbart ont parfois quelque chose d'étroit et d'un peu mesquin Peut-être a-t-il raison contre Kant en affirmant la réalité et la pluralité de l'être, en rapprochant les animaux de l'homme et des animaux le reste de la nature, en refusant de voir dans la matière un phénomène auquel ne correspond aucune réalité objective : l'analogie qui nous oblige à concevoir sous les formes humaines des consciences semblables à la nôtre nous conduit de proche en proche à imaginer à tous les degrés de l'échelle animale, et par conséquent dans les cellules mêmes qui constituent notre organisme et celui des autres animaux, des centres de représentations de plus en plus obscures, peut-être aussi par conséquent à attribuer aux atomes que la science a tant de raisons de soupçonner quelque chose d'analogue à ces actes de conservation individuelle dont parle Herbart. Mais ce qui manque chez l'auteur de la Métaphysique c'est la vue claire et l'explication de l'unité des choses. A ce point de vue il est inférieur à Kant, comme aux grands métaphysiciens de son école, aux Fichte, aux Schelling, aux Hegel. Il montre par son exemple que s'il est difficile de

tirer la multiplicité de l'unité et de faire d'un plusieurs, suivant l'expression de Platon, il n'est guère plus facile de ramener à l'unité la multiplicité, et de faire un de plusieurs.

En résumé, il y a plus de vérité mais moins de grandeur dans l'œuvre de Herbart que dans celle de Kant, et l'on pourrait dire, en appliquant à nos deux philosophes, dans un sens un peu différent, un mot célèbre de Fontenelle sur Leibniz et Newton, que « l'un a plus fait pour sa gloire, et l'autre pour les progrès de l'esprit humain ».

FIN

TABLE DES MATIÈRES

Coulommiers. — Imp P. BRODARD.



